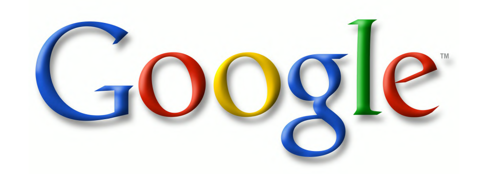




HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LES PONTIFES DE L'ANCIENNE ROME. Thèse de doctorat. Paris, Franck, 1871.

PLACITA GRAECORUM DE ORIGINE GENERIS HUMANI. Thèse. Paris, Franck, 1871.

DE LA DIGNITÉ DES LETTRES ANCIENNES. Montpellier, 1873.

GIACOMO LEOPARDI, SA VIE ET SES ŒUVRES. Paris, Didier, 1874.

Articles AUGURES, AUSPICIA, CAMOENAE, CARMEN, CARMENTA, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de MM. Daremberg et E. Saglio. Paris, Hachette, 1873-1878.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE J. MOUREAU.

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE MONTPELLIER,
PROFESSEUR SUPPLÉANT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.



TOME PREMIER

INTRODUCTION.

DIVINATION HELLÉNIQUE

(MÉTHODES)

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, DE L'ÉCOLE DES LANGUES
ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

1879

A MONSIEUR

A. GEFFROY

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

HOMMAGE RESPECTUEUX

DE RECONNAISSANCE ET D'AFFECTION

PRÉFACE

L'Introduction qu'on lira plus loin doit faire connaître la nature et apprécier l'importance d'un sujet dont quatre volumes n'auront pas, je crois, épuisé la richesse. Je me contenterai ici de préciser les promesses, nécessairement un peu vagues, du titre donné à cet ouvrage.

Écrire l'histoire de la divination gréco-italique est une tâche qui a été abordée à diverses reprises et de divers côtés sans avoir jamais été menée, d'après un plan d'ensemble, jusqu'à son entier achèvement. Cela tient, sans doute, à ce que l'œuvre est laborieuse et qu'aux uns a manqué le temps, aux autres la patience; mais il en faut surtout chercher la raison dans la complexité d'un sujet qui appartient, par portions égales, à la philosophie, à l'histoire, à l'archéologie. Ce défaut d'unité est, il est vrai, plus apparent que réel. Il n'y a nulle incohérence logique là où tout procède d'une même foi, d'une idée dominante; mais il est peut-être impossible d'éviter que l'étude des divers aspects de la divination n'oblige le lecteur à passer d'un point de vue à un autre, et ne l'expose à perdre en route la notion de l'ensemble. Que sera-ce si ces recherches, dont il est si difficile de rapprocher et de coordonner les résultats, portent à la fois sur plusieurs civilisations, sur des religions différentes et très-inégalement connues?

J'ai cru, toutefois, que l'entreprise valait la peine d'être tentée et que le rapprochement, sans confusion, des rites grecs, étrusques, romains, loin de distraire ou d'égarer l'attention par la multiplicité des détails, ferait mieux ressortir la remarquable unité des principes. Il m'a semblé qu'on pouvait tour à tour exposer des théories générales, analyser et classifier des méthodes, enchaîner, suivant un ordre qui n'est pas celui de la chronologie, une série d'études historiques sur des institutions indépendantes les unes des autres, appliquer ce procédé d'investigation aux peuples de la Grèce et de l'Italie, et donner à la somme des résultats acquis le titre d'*Histoire de la divination dans l'antiquité*, c'est-à-dire histoire d'une croyance religieuse partout identique à elle-même sous la variété de ses effets, mais étudiée exclusivement chez les peuples qui constituent pour nous l'*antiquité* classique.

Pour traiter un sujet aussi vaste, il a fallu en rejeter tout ce qui n'y était pas indispensable. Le but étant de dresser un inventaire exact, avec renvois aux documents, des théories suscitées, des recettes imaginées, des institutions fondées en vue de satisfaire le besoin de connaître l'avenir par voie surnaturelle, je me suis interdit tout d'abord de sortir de ce dessein déjà trop vaste, soit pour retrouver au dehors les origines historiques ou préhistoriques des pratiques divinatoires, soit pour constater la persistance de ces pratiques après la décadence et la ruine de l'ancienne civilisation gréco-romaine. J'ai laissé, aux anthropologistes, aux voyageurs, aux érudits qui fouillent l'Égypte, l'Orient ou le moyen âge, le soin de prolonger en tous sens des recherches auxquelles je serai heureux d'avoir fourni un appoint.

Il est encore un autre ordre d'idées que j'ai eu soin d'écarter de ma route, je veux dire les fastidieuses appréciations que les savants d'autrefois se croyaient obligés de

formuler sur le plus ou moins de sincérité des devins ou des oracles, sur la candeur de leurs clients, et sur les artifices qui pouvaient accréditer, des siècles durant, des prétentions ridicules. S'il est trop tôt peut-être pour traiter les questions que j'indiquais tout à l'heure, il est trop tard pour discuter longuement celle-ci. Elle n'était intéressante que lorsqu'elle servait de prétexte à un conflit de passions actuelles; les uns voyant dans les pratiques divinatoires des machinations diaboliques, et les autres, des impostures de prêtres effrontés. C'est une vérité banale aujourd'hui que les créations du sentiment religieux ont, comme toutes choses, leur jeunesse, pleine d'énergie et de séduction, un âge où la foi qui les accepte est sincère. Les croyances, quelles qu'elles soient, ne paraissent déraisonnables et n'ont besoin de l'hypocrisie que quand elles sont délaissées par l'opinion. Van Dale faisait œuvre utile quand il débarrassait l'histoire de la divination païenne des démons qu'y avait installés la théologie traditionnelle: il allait trop loin quand il les remplaçait partout par des charlatans habiles.

Notre curiosité n'a plus ces allures belliqueuses. Elle ne demande plus aux sciences naturelles l'explication de tous les phénomènes prodigieux invoqués par les « sciences occultes, » comme faisait encore, il y a cinquante ans, E. Salverte, représentant attardé de la tradition évhémériste en faveur au siècle dernier. On n'a pas besoin d'expulser le merveilleux du domaine de la raison, puisqu'il est la négation même de l'ordre rationnel et que son intervention rendrait le monde inintelligible; mais il ne faut pas essayer non plus de le poursuivre sur le domaine du sentiment. Là, il est chez lui et peut défier les efforts d'une puissance qu'il ne reconnaît pas. On ne trouvera donc ici, en fait d'appréciations portant sur la valeur intrinsèque des conceptions religieuses de l'an-

tiquité, que le respect uniformément dû à toutes les grandes œuvres où les peuples ont mis quelque chose de leur âme.

Dégagé ainsi de tous accessoires, circonscrit dans l'espace et dans le temps, et réduit aux proportions d'une donnée à laquelle pouvait suffire l'érudition classique, le sujet m'a paru moins rebelle à la synthèse. Le travail a été rude cependant, parce que l'effort a été continu. Après les années consacrées aux études préparatoires, à des recherches qui vont d'abord à l'aventure, il a fallu hâter sagement l'exécution du plan une fois arrêté, sans laisser l'esprit s'embarrasser dans des hésitations inopportunes, l'attention se relâcher et le relief des idées générales, qui seules font l'unité de l'ensemble, s'effacer sous des retouches successives.

Bien des érudits, les uns simples compilateurs, les autres capables d'introduire dans des questions de détail des aperçus féconds, m'ont préparé les matériaux et frayé la voie. Je me suis fait un devoir de compulser tous les travaux que j'ai pu me procurer; j'ai passé à chercher les autres plus de temps que je n'en aurais mis à les lire, et ceux-là mêmes, je les ai mentionnés à l'occasion, au même titre que les ouvrages perdus, pour donner une idée plus exacte de l'importance attribuée à ces études, et aussi pour ne pas refuser à d'estimables antiquaires une mention à laquelle ils ont droit. L'oubli vient vite pour les ouvrages de pure érudition, et les derniers venus doivent à leurs devanciers un hommage qu'ils ambitionneront bientôt pour eux-mêmes. J'ai donc, sur ce point, la conscience en repos, et je laisse à la critique compétente le soin de me faire la part d'originalité qui me revient. Elle me saura gré peut-être de m'être soumis d'avance à son jugement, sans prétendre mesurer mon mérite à ma peine.

Montpellier, 10 janvier 1879.

PLAN DE L'OUVRAGE

TOME PREMIER

INTRODUCTION.

DIVINATION HELLÉNIQUE

PREMIÈRE PARTIE. — LES MÉTHODES DIVINATOIRES

LIVRE PREMIER. — DIVINATION INDUCTIVE

Chapitre premier. — Divination par les actes instinctifs des êtres animés.
Chapitre deuxième.— Des signes fournis par la structure des êtres inanimés.
Chapitre troisième. — Divination par les objets inanimés.
Chapitre quatrième. — Divination cléromantique.
Chapitre cinquième. — Divination météorologique.
Chapitre sixième. — Divination sidérale ou astrologie.
Chapitre septième. — Divination mathématique.
Chapitre huitième. — Morphoscopie astrologique.

LIVRE DEUXIÈME. — DIVINATION INTUITIVE

Chapitre premier. — Divination par les songes ou oniromancie.
Chapitre deuxième. — Divination nécromantiqne.
Chapitre troisième. — Divination enthousiaste ou chresmologie.
Conclusion.

TOME II

DEUXIÈME PARTIE. — LES SACERDOCES DIVINATOIRES

LIVRE PREMIER. — LES SACERDOCES INDIVIDUELS

LIVRE DEUXIÈME. — LES SACERDOCES COLLECTIFS OU ORACLES

PREMIÈRE SECTION. — ORACLES DES DIEUX.

TOME III

DEUXIÈME SECTION. — ORACLES DES HÉROS.

TROISIÈME SECTION. — ORACLES DES MORTS.

QUATRIÈME SECTION. — ORACLES EXOTIQUES HELLÉNISÉS.

Chapitre premier. — Oracles égyptiens.
Chapitre deuxième. — Oracles syriens.

TOME IV

DIVINATION ITALIQUE

LIVRE PREMIER. — DIVINATION ÉTRUSQUE

Chapitre premier. — Science divinatoire des haruspices.
I. — Théorie du temple.
II. — Science fulgurale.
III. — Auguration toscane.
IV. — Extispicine étrusque ou haruspicine.
V. — Interprétation et procuration des prodiges.
Chapitre deuxième. — Histoire des haruspices.

LIVRE DEUXIÈME. — DIVINATION LATINE ET OMBRO-SABELLIQUE

Chapitre premier. — Vaticination.
Chapitre deuxième. — Présages fortuits.
I. — Divination ominale.
II. — Divination par les *Sorts*.
Chapitre troisième. — Auspices.

LIVRE TROISIÈME. — DIVINATION OFFICIELLE DES ROMAINS

PREMIÈRE SECTION. — LES AUGURES.

Chapitre premier. — Science des Augures romains.
I. — Rituel augural et méthodes divinatoires.
II. — Droit augural.
Chapitre deuxième. — Histoire du collège des Augures.

DEUXIÈME SECTION. — LES QUINDECEMVIRI S. F.

Chapitre premier. — Les Livres sibyllins.
Chapitre deuxième. — Histoire du collège des Quindécemvirs.

ÉPILOGUE. — La Divination gréco-romaine et les lois impériales.
INDEX ANALYTIQUE.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Les ouvrages qui ont trait aux questions de détail sont indiqués en tête des chapitres spéciaux. L'astérisque désigne les ouvrages perdus.

* Philochorus, Περὶ μαντικῆς, lib. IV. (Plut. *De Pyth. orac.*, 19, etc.— *Fragm. histor. graec.*, I, p. 415-417, ed. Müller-Didot.)

* Chrysippus, Περὶ μαντικῆς. (Cic. *Divin.*, I, 3; Diog. Laert., VII, 149.) Περὶ χρησμῶν (Cic. *Divin.*, I, 19, etc)

* Sphærus, Περὶ μαντικῆς. (Diog. Laert., VII, 178.)

* Diogenes Seleucianus (Babylonius), Περὶ μαντικῆς, lib. I. (Cic. *Divin* , I, 3.)

* Antipater Tarsensis, Περὶ μαντικῆς, lib. II. (Cic., *ibid.*)

* Mnaseas, Περὶ χρησμῶν. (Schol. Pind. *Olymp.*, II, 70. Schol. Hesiod., *Theog.*, 117.)

* Posidonius, Περὶ μαντικῆς, lib. V. (Cic., *ibid.*; Diog. Laert., VII, 149.)

M. T. Cicero, *De Divinatione*, lib. II. (Voy. ci-dessous, p. 70.)

* Plutarchus, Περὶ μαντικῆς. (Stob. *Florileg.*, LX, 10.)

* (Pseudo) Mopsus, Περὶ μαντικῆς. (Clem. Alex. *Stromat.*, I, § 133.)

* (Pseudo) Epimenides, Περὶ χρησμῶν (*Fragm. hist. græc.* II, p. 21, ed. Müller-Didot.)

* Porphyrius, Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (Voy. ci-dessous, p. 85.)

Theodoretus, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων. (X. Περὶ χρησμῶν ἀληθινῶν τε καὶ ψευδῶν.)

Anonymus, Περὶ χρησμῶν καὶ θεολογίας ἑλλήνων φιλοσόφων. (Mss. du xvi° siècle, cité par R. Volkmann, *Jahrbb. für Philol.*, 1858, p. 870.)

N. Leonicus Thomæus, *Tryphonius, sive Dialogus de divinatione*, ap. G. Valla. Venet., 1524.

A. Niphus, *De Auguriis*, lib. II. 1531. (ap. Græv. *Thes. antiq. rom.*, V, p. 324-362.)

Cœlius Calcagninus, *De Oraculis* (cité par Vossius et Van Dale).

Casp. Peucerus, *De variis divinationum generibus*. Wittemb., 1572. 1580; Servestae, 1591.

H. Zanchius, *De divinatione tam artificiosa quam artis expertae, cum Thomae Ernsti astrologia divinatrice*. Hanovr., 1610.

Boissardus, *De divinatione et magicis praestigiis*. Oppenh., 1615.

J. C. Bulengerus, *De sortibus, de auguriis et auspiciis, ominibus, prodigiis, de terrae motu et fulminibus*. Lugdun., 1621 (ap. Græv. *Thes.*, V, p. 361-542). — *De Oraculis et vatibus liber*. Lugdun., 1621 (ap. Gronov. *Thes. graec. antiq.*, VII, p. 6-50).

J. Ant. Venerius, *De oraculis et divinationibus antiquorum*. Basil., 1628.

MŒBIUS, *De oraculorum ethnicorum origine*. Lips., 1660.
Io-M. MARAVIGLIA, *Pseudomantia veterum et recentiorum explosa*. Venet., 1662.
CHR. BUNSOVIUS, *Diss. de oraculis*. Francof. ad. Viadr., 1668.
D. CLASENIUS, *De oraculis gentilium*. Helmst., 1673.
P. SCHEIBLERUS, *De oraculis*. Wittemb., 1679.
CHR. WITTICH, *De oraculorum divinorum veritate et gentilium falsitate*. Lugdun. Batav., 1682.
VAN DALE, *De oraculis veterum ethnicorum*. Amstelod., 1683; 2e édit. 1700. — *De falsis prophetis*, Amstelod., 1696.
FONTENELLE, *Histoire des oracles*. Paris, 1687.
Io. CHR. LANDGRAVIUS, *Exercitationes duae de oraculis gentilium*. 1688.
MORATHIUS, *De oraculis gentilium*. Jenæ, 1692.
MUSSARDUS, *Historia deorum fatidicorum, vatum, sibyllarum, phoebadum apud priscos illustrium, cum eorum iconibus. Praeposita est dissertatio de divinatione et oraculis*. Colon. Allobrog., 1694.
A. G. MÜLLER, *De oraculorum circa nativitatem Christi silentio*. Lips., 1702.
H. STIDZBERGIUS, *De oraculorum ethnicorum origine*. Londin. Scanorum, 1706.
P. BALTUS, *Réponse à l'histoire des oracles de M. Fontenelle*. Strasb., 1708.
SIMON, *Les Présages*. 1714 (Hist. de l'Acad. des inscript., I, 54, sqq.)
O. BORRICHIUS, *Dissertatio de oraculis antiquorum*. Hafniæ, 1715.
P. EKERMANNUS, *De principio et fonte oraculorum*. Upsal, 1741.
J. B. KOPPE, *Vindiciae oraculorum a daemonum aeque imperio ac sacerdotum fraudibus*. Gotting., 1774.
CHRISTMANN, *Allgemeine Geschichte der vornehmsten Orakel*. Bern, 1780.
BLÜHDORN, *De oraculorum graecorum origine et indole*. Berolin. 1791.
GUARANA, *Oracoli, auguri, aruspici, sibille, indovini della religione pagana, tratti dai antichissimi monumenti*. Venezia, 1794.
CLAVIER, *Mémoire sur les oracles des Anciens*. Paris, 1818.
E. SALVERTE, *Des sciences occultes*. Paris, 1829; 3e édit. avec introd. de E. Littré. Paris. 1856.
VŒLCKER, *Die homerische Mantik, oder Wesen und Ursprung der griechischen Mantik überhaupt*. (Allgem. Schulzeitung, 1831.)
H. WISKEMANN, *De variis oraculorum generibus apud Graecos*. Marpurgi, 1835.
P. VAN LIMBURG-BROUWER, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*. (*Les Oracles* — VI, 2-179.) Groning., 1840.
R. PABST, *De diis Graecorum fatidicis*. Bernæ, 1840.
MEZGER, *Divinatio*, in *Paulys Realencyclopædie*, II, p. 1113-1185. Stuttgart, 1842.
GRATIEN DE SEMUR, *Traité des erreurs et des préjugés*. Paris, 1843.
G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. (Ouvrage posthume. Paris, 1845.)
A. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, ch. XIII. *La Divination et les Oracles*. Paris. 1857.
K. F. HERMANN, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, II², [1858]. §§ 37-41.
G. F. SCHŒMANN, *Griechische Alterthümer*, II², [1863]. § 10. *Die Mantik* (p. 266-297).

SCHNEIDER, *Die Divinationen der Alten, mit besonderer Rücksicht auf die Augurien der Römer*. Schulprogr. Köthen, 1862.

E. CURTIUS, *Die hellenische Mantik*. (Festrede zur akademischen Preisvertheilung zu Göttingen, 4 jun. 1864.)

L. H. DE FONTAINE, *De divinationis origine et progressu*. Rostock, 1867.

[Les dissertations de M. Abramo Basevi, *Sul principio universale della divinazione*, Firenze, 1871 ; — *La divinazione et la scienza*, Firenze, 1876, ne s'occupent point de la divination religieuse. Il s'agit de la théorie de la connaissance dans les monades leibniziennes qui, selon l'auteur, se *devinent* entre elles, au moyen de *signes* mis en elles par Dieu.]

PH. KŒNIG, *Das Orakelwesen im Alterthum*. Schulprogr. Crefeld, 1871.

FREDERIKA HOFFMANN, *Das Orakelwesen im Alterthum*. Stuttgart, 1877.

INTRODUCTION

Lorsque l'archéologue essaye de restituer, à l'aide des textes et des monuments figurés, l'histoire des civilisations antiques, il réussit assez bien à en reproduire la structure extérieure. Il lui est plus difficile d'en ressaisir l'esprit et de vivre un instant de la vie intellectuelle et morale dont elles sont l'œuvre. Cet effort devient presque impossible quand il s'agit de ranimer, pour les apprécier à leur juste valeur, des religions mortes et discréditées, des formes que le sentiment religieux a usées et quittées pour suivre, à travers des formes nouvelles, son idéal de stabilité et de repos. L'ardeur des grandes luttes patriotiques ou des discordes civiles peut encore réchauffer à distance la méditation solitaire qui en évoque le souvenir; mais comment retrouver l'impression tout intime que laissait dans les âmes la foi religieuse? Les religions de la Grèce et de l'Italie nous apparaissent comme un tissu assez lâche de fictions hétérogènes créées ou accueillies du dehors par l'imagination populaire et adaptées par elle à des usages traditionnels, à un culte dont le patriotisme assurait la perpétuité, dont l'art épurait le caractère. Il nous semble que, ainsi affermies sur les instincts les plus puissants des races supérieures, elles aient pu vivre sans foi

religieuse proprement dite, sans donner aux âmes cette satisfaction de se croire connues et protégées des puissances surnaturelles. Nous sommes familiers avec l'Hellène de la décadence, lettré et sceptique, pour qui la religion est déjà de la mythologie; avec le Romain de l'âge classique, qui a perdu le sens de son culte national en le surchargeant de mythographie grecque, et dont la piété équivoque ressemble fort à de l'hypocrisie. Pour l'un, les dieux sont sortis du cerveau d'Homère, à moins que Jupiter ne date de Phidias et Vénus de Praxitèle; l'autre rougit des légendes grossières du Latium et se perd dans l'enchevêtrement des combinaisons imaginées pour confondre les dieux du Capitole avec ceux de l'Olympe. En un mot, nous sommes tentés de croire que le polythéisme gréco-romain n'a jamais été qu'une création artificielle, dont l'homme avait conscience d'être l'auteur, dans laquelle il respectait ou aimait l'empreinte du génie national, le legs des ancêtres, les séductions de l'art et de la poésie, mais qui ne lui ouvrait point de perspectives mystérieuses et ne le mettait point en relation avec le monde surnaturel.

Ce serait là une grave erreur, non-seulement parce qu'une élite d'esprits indépendants ne représente pas la moyenne de l'opinion, mais parce que les conceptions religieuses de la Grèce et de l'Italie renferment un élément mystique profondément implanté dans les habitudes, cher à tous les cœurs, fécond en illusions aimées, et dont la philosophie elle-même ne put ni ne voulut déraciner le prestige. Cette veine de sentiment qui vivifiait le polythéisme gréco-romain, c'est la croyance à une révélation permanente octroyée par les dieux aux hommes, à une sorte de secours intellectuel spontanément offert ou facilement obtenu, grâce auquel les sociétés et les individus pouvaient régler leurs actes avec une prudence surhumaine. Les dieux,

envisagés à ce point de vue, devenaient, pour leurs adorateurs, non plus des créanciers exigeants ou des abstractions indifférentes, mais des conseillers bienveillants, dont la voix signalait, au moment utile, le prix de l'occasion présente, les secrets du passé ou les pièges de l'avenir. Les Grecs appelaient *mantique* et les Latins *divination* cette lumière divine qui s'ajoutait, comme une faculté nouvelle, à l'entendement humain [1].

Sans la divination, les religions gréco-italiques, soutenues par le seul effort de l'imagination qui les avait enfantées, se seraient de bonne heure affaissées dans le vide de leurs doctrines. Elles auraient subi le sort des théories qui éveillent des besoins sans les satisfaire, et qui succombent sous le poids de leur inutilité pratique. La divination constituait le bénéfice le plus net que pussent tirer de leur religion des peuples énergiques et fiers comme les Grecs et les Romains. Ceux-là ne plaçaient point en-dehors de l'existence terrestre le but de la vie humaine et n'entendaient point s'endormir dans la résignation paresseuse des races amollies qui demandent à leurs dieux d'agir à leur place. Rien, par conséquent, ne répondait mieux à leurs désirs qu'une source toujours ouverte de renseignements applicables à la conduite de la vie, de conseils qui ne dégénéraient point en ordres et ne supprimaient point l'initiative personnelle.

La foi à la divination n'était point le produit des légendes mythologiques, instable et caduc comme elles; elle avait, au contraire, présidé à leur enfantement, et il lui suffit long-

1) *Mantique* (μαντική) est un adjectif se rapportant à un substantif sous-entendu, *science* ou *art* (ἐπιστήμη-τέχνη). On n'en connaît point d'autre étymologie que celle de Platon, qui dérive μαντική de μανία signifiant *délire*, *fureur* (de la racine μεν ou μαν. Cf. G. Curtius. *Grundzüge der griech. Etymol.*, p. 275.) Il fallut l'érudition cosmopolite de la décadence pour imaginer un rapport avec le « Babylonien Manès, » qui n'a rien à faire dans la question. Cicéron (*Divin.*, I, 1) fait ressortir la supériorité du mot latin *divinatio*, qui signifie connaissance venue des dieux.

temps, pour les maintenir en crédit, de confondre sa cause avec la leur. Elle faisait partie intégrante de la religion, mais sans être liée à aucune tradition particulière. Elle était inhérente au sentiment religieux lui-même et non point à la forme changeante de ses manifestations. On peut même dire que sa puissance s'accrut à mesure que le polythéisme épuisé eut plus besoin de son appui, et qu'elle pénétra chaque jour plus avant dans la conscience individuelle. Les devins de l'âge héroïque provoquaient déjà les résolutions des héros et guidaient le mouvement des armées : plus tard, la Grèce vit encore avec orgueil les princes étrangers eux-mêmes, les mains chargées de riches présents, grossir la clientèle de ses oracles; et, quand les bouleversements politiques, les déplacements d'influence, l'effet inévitable du temps, eurent mis un terme à ce concours, la foi à la divination, pour être moins pompeusement affirmée, n'en fut pas moins ferme et moins universelle.

Après avoir inspiré les poètes, elle tenait tête, dans les écoles philosophiques, à l'audace du libre examen, et la réalité de la révélation, dont bien peu osaient douter, démontrait l'existence des dieux, croyance dont plus d'un système se serait aisément passé. En même temps, la multiplication des méthodes divinatoires faisait, sans doute, délaisser les plus raisonnables et les plus solennelles au profit des plus commodes et des plus mesquines, mais elle mettait la divination à la portée de tous et développait le besoin du surnaturel. Aussi, lorsque les croyances traditionnelles, un instant dédaignées par les esprits cultivés, furent menacées par des religions rivales, ce fut encore la foi en la « divine mantique » qui, remontant du vulgaire aux hautes classes, soutint le dernier combat livré pour la défense des cultes nationaux. Le polythéisme gréco-romain se couvrait de ses devins, de ses oracles et de ses sibylles; il attestait ainsi

l'efficacité de ses rites, et l'on craignait de voir disparaître avec lui un trésor dont il se disait seul dépositaire. Ceux-là seuls purent le vaincre qui lui opposèrent des prophéties portant, plus évidente encore, la marque de leur origine surnaturelle, et promirent au monde de ne point le laisser manquer de révélation.

On ne saurait estimer trop haut, ce semble, l'influence qu'a exercée sur les sociétés antiques la croyance à la divination. Non-seulement elle a pesé, d'un poids parfois décisif, sur les destinées des États, qui s'étaient interdit de rien entreprendre sans « consulter les dieux, » mais elle s'est glissée dans les préoccupations de chacun, et elle a agi ainsi sur la collectivité avec l'irrésistible puissance des forces moléculaires. Cette puissance, qu'elle tient d'un instinct indestructible, n'est point encore annulée aujourd'hui et le psychologue en retrouverait aisément la trace dans bien des habitudes contemporaines.

Nous pouvons juger par là de l'énergie que dut avoir une telle foi en des temps où, au lieu d'être ridiculisée comme une superstition, elle était professée par les gouvernements, représentée par des institutions vénérées, vantée par les poètes, démontrée par les philosophes et pratiquée par tous. Il faut, en face d'une adhésion aussi générale et aussi persévérante, renoncer à classer la divination et ses méthodes parmi ces curiosités que l'on rencontre dispersées çà et là, loin du grand chemin de l'histoire. Il faut aussi, jusqu'à plus ample examen, renoncer à expliquer trop facilement, par l'astuce des uns et la crédulité des autres, l'origine et le crédit des pratiques divinatoires.

L'étude préalable que nous allons entreprendre, avant d'aborder les questions de détail, est destinée à montrer que la divination s'est imposée à l'attention de tous les penseurs qui ont fait la civilisation antique et préparé la nôtre : que,

touchant aux problèmes métaphysiques les plus ardus, elle a obligé les poètes à philosopher et les philosophes à se maintenir, sur bien des points, en communion d'idées avec la théologie poétique; en un mot, que les principes sur lesquels elle repose et les conséquences auxquelles elle entraîne ne sont point de ces absurdités dont on vient à bout avec un sourire.

I

DIVINATION ET MAGIE

Définitions diverses de la mantique ou science divinatoire. — Différence entre la mantique et la magie ; l'une, contemplative, l'autre, active.

La divination est le produit d'une idée religieuse qui a, de tout temps, possédé la conscience humaine, la foi en la Providence. Elle ne présuppose que les deux conditions ou postulats dont la réunion constitue le fond de toute doctrine religieuse, à savoir, l'existence d'une divinité intelligente et la possibilité de rapports réciproques entre l'homme et la divinité; et elle en est une conséquence naturelle, sinon nécessaire, dès que l'on considère cette science comme pouvant contribuer au bonheur de l'homme ou à son perfectionnement moral.

Considérée dans son essence, et indépendamment des termes peu précis par lesquels les langues anciennes la désignent, la divination ou science mantique est la pénétration de la pensée divine par l'intelligence humaine, en-dehors des considérations ordinaires de la science : c'est une connaissance d'une nature spéciale, plus ou moins directe, plus ou moins complète, mais toujours obtenue par voie de révélation surnaturelle, avec ou sans le concours du raisonnement. La divination a pour domaine tout ce que l'esprit humain ne peut connaître par ses seules forces;

en premier lieu l'avenir, en tant qu'il échappe à la prévision rationnelle (πρόγνωσις), puis le passé et le présent, dans ce qu'ils ont d'inaccessible à l'investigation ordinaire[1]. Elle plonge le regard dans les profondeurs les plus mystérieuses de ces perspectives ou aspects du temps que symbolisait jadis le groupe des trois Parques. La science de l'avenir, étant la plus ambitionnée et la plus merveilleuse, a parfois été prise pour la divination tout entière, et cette préoccupation exclusive a laissé sa trace dans la plupart des définitions antiques.

L'auteur des *Définitions* platoniciennes regarde la mantique comme « la connaissance préalable d'un fait sans indice rationnel[2]. » Cicéron est moins exact encore en définissant la divination « le pressentiment et la science des choses futures[3]. » La connaissance de l'avenir est aussi pour Plutarque[4], qui se fait en cela l'écho des théories platoniciennes, le tout de la divination. C'est que le spiritualisme platonicien, mal dégagé de l'instinct artistique qui lui faisait modeler l'âme d'après les lois de la symétrie, tenait à placer dans l'intelligence humaine une faculté spéciale tournée vers l'avenir, comme la mémoire l'est vers le passé.

Une étude même superficielle de l'histoire de la divination montre que cette science surnaturelle a été plus souvent peut-être appliquée à l'investigation du passé ou du présent qu'à celle de l'avenir. La plupart des prodiges étaient considérés comme ayant leurs causes dans le passé; le résultat de leur interprétation était toujours de faire connaître la volonté présente des dieux et par là, mais indirectement, les secrets de l'avenir. La science des expiations ou *cathartique* ne peut atteindre les souillures de la conscience qu'avec l'aide de la divination qui indique dans les ténèbres du passé

1) Cf. Macrob. *Saturn.*, I, 20, 5. — 2) Platon. *Definit.*, p. 414. — 3) Cic. *Divin.*, I, 1. — 4) Plutarch. *Defect. orac.*, 38, 40.

des faits le plus souvent ignorés du coupable lui-même. Enfin, dans l'avenir même, considéré comme susceptible de modifications, la divination apprend plus souvent ce qui doit ou devrait arriver d'après le plan actuel de la Providence que ce qui arrivera réellement.

Aussi l'école stoïcienne, qui avait fait de la question une étude spéciale, a-t-elle donné de la mantique, considérée au point de vue du sujet humain, une définition assez exacte, en la déclarant « science, ou plutôt, faculté de voir et d'expliquer les signes octroyés par les dieux aux hommes[1]. » Cette définition est pourtant incomplète pour tous ceux qui ne cherchent pas, comme les stoïciens, à supprimer la distinction du naturel et du surnaturel en plaçant Dieu lui-même dans la nature. Elle oublie que cette science n'est pas une science fondée sur la logique ordinaire et que cette faculté ne fait point partie des ressources normales de la raison. Il faut lui restituer un complément indispensable et la ramener ainsi à la formule proposée plus haut. La divination sera donc, pour nous, la connaissance de la pensée divine, manifestée à l'âme humaine par des signes objectifs ou subjectifs et pénétrée par des moyens extra-rationnels[2].

On suppose toujours, dans la théorie de la divination, que la pensée divine s'offre volontairement à la pieuse curiosité de l'esprit humain et qu'elle ne se manifeste que pour être comprise. Cette conception découle tout naturellement de la foi à une Providence bienveillante et sage. Cependant, il fut un temps où un vieux reste de défiance à l'égard des dieux, défiance déjà exprimée avec force dans le mythe hésiodique de Prométhée, ravivée depuis par les doctrines orphiques qui rendaient l'homme solidaire de la révolte des Titans de-

1) Sext. Empir. *Adv. Math.*, IX, 132. Chrysippus, ap. Cic. *Divin.*, II, 63. Stob. *Eclog.*, II. 122, 238. — 2) Ἄνευ ἀποδείξεως. Plat. *Ibid.*, ἀσυλλογίστως. Plut. *Def. orac.*, 40.

venus ses ancêtres, revint hanter l'imagination grecque. Des mystiques néo-platoniciens crurent que les dieux, c'est-à-dire les génies interposés entre la Providence et l'homme, pouvaient tarir à dessein les sources de la révélation providentielle dont ils étaient les dispensateurs, et qu'il fallait les forcer à se montrer moins avares de leurs confidences. Cette divination extorquée et violente n'appartient pas à la *mantique* proprement dite, dont elle fut toujours distinguée, mais à la *théurgie*, qui est elle-même une branche de la *magie*.

Il importe de séparer tout d'abord ces deux formes de la science du surnaturel que l'on appelle la *mantique* et la *magie*, de façon à éviter des confusions, qui compromettraient l'unité de vues si difficile à maintenir dans un sujet aussi complexe que l'histoire de la divination. Il y a, entre la mantique ou la science surnaturelle de l'inconnaissable, et la magie ou l'art de produire des effets contraires aux lois de la nature, une affinité telle qu'on peut les regarder comme les deux aspects ou les deux applications d'une même foi. Avec l'une, l'homme croit pouvoir ajouter à son intelligence une faculté divine; avec l'autre, mettre au service de sa volonté des forces surnaturelles. Dans les deux cas, il complète sa nature par l'adjonction momentanée d'éléments divins qui s'incorporent en quelque sorte à son être par la vertu de certaines pratiques déterminées. On pourrait dire que la divination est la magie contemplative, substituant l'exercice de l'intelligence à celui de la volonté agissante.

Étroitement unies dans leur origine et leur principe, la divination et la magie ne peuvent pas toujours être nettement séparées dans l'application. Un grand nombre de méthodes divinatoires consistent dans l'interprétation d'effets merveilleux produits d'abord par des recettes magiques.

C'est la magie qui fournit le thème sur lequel s'exerce la pénétration mantique. Et il ne faut pas croire que ces méthodes entachées de magie soient toutes comprises dans les aberrations maladives de la décadence. Si le mot de μαντόμαγος, qui exprime cette combinaison de la mantique avec la magie, appartient à la langue du Bas-Empire, l'idée vient de plus loin. Non-seulement l'auteur de l'*Iliade* met aux mains de ses dieux des instruments qui ont une efficacité inhérente à leur substance[1]; non-seulement la nécromancie, qui a besoin de la magie pour évoquer les ombres révélatrices, est pratiquée par le héros de l'*Odyssée*, mais nous aurons occasion de constater que, dès l'antiquité la plus reculée, l'exaltation intellectuelle dont s'alimentent, à droits égaux, la divination et la poésie était considérée comme produite par une vertu mystérieuse attachée à l'eau des sources par les nymphes. On pourrait même, en généralisant davantage, dire qu'il y a un élément magique dans toute pratique ou cérémonie destinée à préparer ou produire un effet divinatoire. Il ne resterait alors à la divination pure que l'observation des signes fortuits, sur lesquels la volonté humaine n'a exercé aucune influence préalable, c'est-à-dire la moindre partie de ses ressources.

Comme la magie sert d'auxiliaire et de véhicule à la divination, celle-ci, à son tour, éclaire la magie et l'aide à perfectionner ses méthodes. Il y a toute une branche de l'art divinatoire, l'iatromantique ou mantique appliquée à la médecine, qui n'est autre chose qu'un mélange, en proportions variables, de divination et de magie. Les remèdes découverts

1) Instruments magiques dans Homère : la ceinture irrésistible d'Aphrodite (*Iliad.*, XIV, 225 sqq.); — la baguette d'Hermès psychopompe (*Iliad.*, XXIV, 343; *Odyss.*, V, 47; XXIV, 3); — le breuvage consolateur d'Hélène (*Odyss.*, IV, 220 sqq.); — la baguette et le breuvage de Circé (*Odyss.*, X, 210-450); — les formules curatives des fils d'Autolycos (*Odyss.*, XIX, 457); — le chant des Sirènes (*Odyss.*, XII, 40), etc.

par cette divination étaient de véritables recettes magiques, et les maîtres de l'art l'entendaient si bien ainsi qu'ils tenaient la résurrection des morts pour chose interdite, mais non pas impossible[1].

La divination et la magie, solidaires du même principe et associées dans leurs méthodes, ne pouvaient manquer de se confondre aussi dans leurs représentants. On peut bien considérer les magiciennes de l'âge mythique, Circé et Médée, comme dépourvues de facultés prophétiques, mais la magie apparaît intimement unie à la science divinatoire chez le plus ancien devin que connaissent les légendes de la Grèce, Mélampus. Mélampus est surtout un médecin de l'âme et du corps, qui se sert de la divination pour découvrir, dans la région des forces surnaturelles, les causes et les remèdes des maladies. La plupart des oracles se sont fixés en des lieux où l'inspiration prophétique était inséparablement liée à certaines conditions matérielles tout à fait assimilables à des instruments magiques, sources, grottes, exhalaisons telluriques, arbres sacrés, dont la volonté humaine pouvait user à son gré pour provoquer la révélation surnaturelle. Il n'est pas jusqu'à la théurgie néo-platonicienne qui n'ait des précédents dans l'âge héroïque. On sait comment Ménélas arrache de vive force au vieux Protée ses révélations[2]. La contrainte que le héros applique à un dieu déchu, les théurges en useront vis-à-vis des olympiens eux-mêmes. Leurs conjurations ont plus de puissance que les bras musculeux des guerriers homériques, mais leurs agissements sont les mêmes. La surprise de Protée offre déjà le trait caractéristique de la magie, c'est-à-dire la subordination des forces surnaturelles à la volonté de l'homme.

1) V., tome III, *Oracles d'Asklépios (Esculape)*. — 2) Hom. *Odyss.*, I, 286; IV, 350-386. Cf. Virg. *Georg.*, IV, 405 sqq. On voit, dans d'autres légendes, le même procédé employé vis-à-vis de Silène, de Picus et de Faunus.

Ainsi, enchaînée par un lien théorique à la divination, mêlée à un grand nombre de pratiques divinatoires, et cela dès l'origine, la magie semble constituer une partie intégrante de notre sujet. Cependant, comme l'extrême rigueur logique conduirait ici à une confusion qui a été généralement évitée dans la pratique, et nous ferait sortir du domaine des faits pour nous faire entrer dans celui de la spéculation, il vaut mieux considérer les caractères par où divergent la magie et la mantique et placer notre point de vue au-dessous de la région où elles se rencontrent. Après avoir constaté, une fois pour toutes, la présence d'un élément magique dans la divination, nous regarderons cet élément comme trop complétement assimilé à la mantique pour qu'il soit utile de l'en distinguer, et nous tiendrons pour choses de tout point séparées, d'un côté, la magie ou science active qui permet à la volonté humaine de disposer des puissances surnaturelles, de l'autre, la mantique, ou science contemplative qui met la pensée divine à la portée de l'intelligence humaine. La première est un agrandissement de l'activité et de l'initiative humaine aux dépens de la liberté divine; l'autre est comme un surcroît de puissance visuelle ajoutée à l'entendement.

II

LA DIVINATION ET LE FATALISME THÉOLOGIQUE

Difficultés soulevées par l'exercice de la divination. — Que l'avenir doit être immuable pour que la divination soit possible, et conditionnel pour qu'elle soit utile. — Conception populaire et poétique du destin. — La fatalité dans Homère, Hésiode, Pindare, les tragiques. — Système des ajournements. — Le problème resté sans solution.

Sous sa forme la plus simple, la foi à la divination admet que la divinité, connaissant l'avenir, juge parfois à propos de faire part aux hommes de cette connaissance, dans la mesure où elle peut leur être utile, usant pour cela de divers moyens; soit du langage direct, perceptible aux sens; soit du langage symbolique des signes; soit enfin d'une révélation intérieure infusée dans l'âme humaine. Mais, d'autre part, cette croyance suppose résolus un certain nombre de problèmes qui, soumis à l'analyse philosophique, se montrent à peu près insolubles, et ces difficultés sont de telle nature que la logique populaire elle-même, si complaisante pour le merveilleux, n'avait pu les aborder sans embarras.

La conscience religieuse de l'antiquité avait foi dans l'utilité de la divination comme dans l'efficacité de la prière. La prière a pour but de provoquer une modification de la destinée humaine dans un sens déterminé, par le fait de l'intervention divine. Le but de la divination n'était pas sensiblement différent. La prescience devait fournir à l'homme

le moyen d'échapper à des malheurs prévus ou de réaliser à coup sûr des espérances changées en certitude. Que la mantique soit appliquée à l'avenir, au présent ou au passé, le résultat utile qu'on en attend est toujours placé dans l'avenir. Mais, en regardant le problème de plus près, on s'aperçut qu'il y avait entre l'objet de la divination, lorsqu'elle est appliquée à l'avenir, et le résultat désiré, c'est-à-dire la modification de l'avenir, une contradiction peut-être irréductible. Pour que la divination pût être utile, il fallait que l'avenir révélé par les dieux fût simplement conditionnel, susceptible de prendre un autre cours ; et, d'un autre côté, cet avenir flottant, indécis, dépendant de volontés libres, répondait mal à l'idée de lois fixes, idée que gravait dans les esprits le spectacle de l'ordre universel. L'instinct populaire, devançant les théories philosophiques, était invinciblement porté à considérer l'avenir comme inéluctable et comme soustrait même à l'arbitrage des dieux. Ce sentiment s'est exprimé, d'une façon saisissante, par la création d'un être abstrait, appelé tour à tour le Destin (Μοῖρα — Αἶσα) ou la Nécessité (Ἀνάγκη), devant les arrêts duquel s'incline la volonté de Zeus lui-même.

La réflexion ne faisait que rendre plus évidente la faute de logique commise par quiconque veut connaître l'avenir pour le changer. Qu'est-ce qu'une forme possible, conditionnelle, de l'avenir, si cette forme ne doit point être réalisée ? Les dieux qui la révèlent ne connaîtraient-ils point, par delà, la forme réelle, celle qui doit prendre place parmi les faits accomplis ? S'ils la connaissent de science certaine — et l'on ne pouvait guère refuser cette claire vue aux puissances qui mènent le monde, — cette forme du futur est donc déjà déterminée, inconditionnelle, inévitable. Elle n'est même susceptible d'être prévue que parce qu'elle est immuable. Dès lors, l'initiative humaine, celle que devait

mettre en jeu la divination, pouvait tout au plus prétendre à l'illusion de la liberté, et devenait esclave d'un plan arrêté en-dehors d'elle. Ainsi naissait, au premier effort de la pensée philosophique, un conflit sans issue entre la prescience et la liberté, deux idées dont l'une ne peut aller jusqu'au bout de ses conséquences naturelles sans supprimer l'autre, et qui ont pourtant des titres égaux à la foi du genre humain.

Sans doute, le problème ne se posait pas toujours ainsi dans toute sa rigueur. On cherchait rarement à s'élever jusqu'à la connaissance absolue de l'avenir en soi, et les devins des anciens âges n'abordaient pas volontiers ce terrain. On demandait, le plus souvent, ce qu'il fallait faire pour conformer ses actes à la volonté actuelle des dieux. De cette façon, l'homme entrait spontanément dans les desseins de la Providence et ne posait pas sa volonté, comme une force rivale, en face de l'immuable destinée. Enfin, la facilité avec laquelle le sens commun admet les antinomies les plus palpables, permettait au grand nombre de répéter avec Solon : « Ce qui est une fois décidé par le destin, il n'y a pas de présage ni de sacrifice qui le conjure[1], » et de croire pourtant à l'efficacité de la divination et de la prière.

Cependant la difficulté n'en existait pas moins et assez pressante pour que la théologie[2] poétique, précédant sur ce terrain la philosophie, s'en soit préoccupée. En plaçant le

1) Solon. *Fragm.* 31, ed. Bergk. — 2) Il est bon de justifier dès à présent l'emploi de termes que l'on serait tenté de regarder comme des néologismes transportés dans l'histoire religieuse de l'antiquité. Θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν sont des expressions employées, dès le siècle de Platon et d'Aristote, pour désigner la science mythographique et les poètes ou érudits qui l'ont développée. On appliquait particulièrement l'épithète de θεολόγοι aux poètes religieux, comme Orphée ou Hésiode, et aux premiers logographes et philosophes qui ont eu à élucider les doctrines mythologiques. Le mot *theologus* est employé exactement dans le même sens par Cicéron (*Nat. Deor.*, III, 21).

destin à côté de Zeus, elle s'obligeait à régler les rapports que la force des choses établit entre ces deux puissances.

Le gouvernement du monde ne pouvait être livré à deux volontés distinctes et indépendantes l'une de l'autre. Le mazdéisme lui-même admettait, entre ses deux principes antagonistes, une certaine subordination, et le génie hellénique n'a jamais cherché l'harmonie dans la discorde organisée. Il fallait donc que Zeus fût inférieur ou supérieur au destin ou encore que sa volonté se confondît avec les décrets de la fatalité. C'est à cette dernière solution que paraît s'être arrêtée, au milieu de toutes ses inconséquences, la théologie homérique.

On voit bien que Zeus n'est pas tout puissant; il n'a pu arracher à la mort ni Héraklès ni Sarpédon [1], et Athênè apprend à Télémaque que « les dieux eux-mêmes ne peuvent préserver du sort commun un héros qu'ils chérissent, lorsque la fatale Mœre l'a saisi pour le plonger dans le profond sommeil de la mort [2],» mais le poète évite de mettre Zeus en lutte avec le destin. Si le sentiment, chez lè maître de l'Olympe, se trouve parfois contraint dans son expansion, il l'est moins par une puissance extérieure que par l'intelligence même du dieu, laquelle est en parfait accord avec le destin. On ne surprend jamais Zeus désapprouvant un seul des arrêts de la destinée, et, en les faisant exécuter, il ne semble jamais réaliser une pensée distincte de la sienne. Aussi Homère appelle-t-il parfois le destin le « fatum de Zeus [3], » expression qui est chez lui parfaitement synonyme de « volonté de Zeus [4] » Ailleurs, il associe Zeus et la Mœre pour montrer la parfaite harmonie de leurs volontés [5]. On peut même cons-

1) Hom. *Iliad.*, XVI, 433; XVI; I, 117. — 2) Hom. *Odyss.*, III, 236. — 3) Διὸς αἶσα. Hom. *Iliad.*, IX, 608; XVII, 321. Διὸς ου θεοῦ μοῖρα. Hom. *Odyss.*, III, 269; IX, 52; XI, 292. — 4) Διὸς βουλή. Hom. *Odyss.*, XI, 297. — 5) Hom. *Iliad.*, XIX, 87, 410. Homère ne dit *les* Mœres, au pluriel, qu'en deux passages (*Iliad.*, XXIV, 49; *Odyss.*, VII, 197).

tater, dans la théologie homérique, une tendance marquée à subordonner le destin à Zeus, car l'Atê, qui est une espèce de fatalité engendrée par le péché, est dite « fille aînée de Zeus[1]. »

Il y a plus. Le Destin et Zeus sont bien, si l'on veut, des puissances distinctes, mais la Mœre, impuissante à faire exécuter elle-même ses décisions, n'a de réalité que par Zeus. Elle pourrait être violentée, il pourrait y avoir crime de « lèse-destinée (ὑπερμόρον), » si celui-ci ne pliait les autres à des lois qu'il accepte lui-même. Poseidon, averti par lui, vole au secours d'Énée, en s'écriant : « Craignons le courroux de Zeus, si Achille vient à l'immoler, car la destinée veut qu'il échappe[2]. » La fatalité tend, par conséquent, à se confondre avec la sagesse du dieu suprême; il n'y a pas de conflit à craindre entre deux volontés souveraines dont l'une serait une raison sans force et l'autre une force sans raison[3].

La théologie hésiodique établit plus nettement la primauté de Zeus. On distingue, dans la *Théogonie*, deux conceptions différentes du destin : l'une, applicable au monde tel qu'il était avant les olympiens; l'autre, à l'univers ordonné et régi par Zeus. A l'origine, les Mœres et les Kères ou génies de la mort[4] sont engendrés par la Nuit en même temps que la Mort, Némésis et la Discorde[5]. Lorsque Zeus a vaincu les Titans et leur vengeur Typhon, il s'unit à Thémis, c'est-à-dire à la Loi personnifiée, et, de cet hymen, naissent les divinités fatales du monde régénéré, les Mœres et les Kères, soumises à Zeus, leur père[6]. Dès lors, le monde n'a plus qu'un régulateur, Zeus, considéré comme « dirigeant le destin[7]. »

1). Hom. *Iliad.*, XIX, 91. — 2) Hom. *Iliad.*, XX, 301. — 3) V., sur cette question, diversement résolue, L. Mueller, *De fato Homerico*, Berlin, 1852; K. Lehrs, *Zeus und die Moira* (Popul. Aufsätze, p. 200-231). Naegelsbach, *Homerische Theologie*, 2e édit., 1861, p. 120-148. J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, Paris, 1869, p. 110 sqq. — 4) Les Kères correspondent, plus exactement encore que les Mœres, aux Parques des Romains. — 5) Hesiod. *Theog.*, 211 sqq. — 6) Hesiod. *Theog.*, 904 sqq. — 7) (Μοιραγέτης).

Le destin étant ainsi identifié avec un être raisonnable et bienveillant, la divination semblait être complétement justifiée dans la théorie et la pratique; elle était non-seulement possible, mais utile, puisque le cours des choses pouvait être modifié par la volonté de Zeus et que les hommes pouvaient mériter de Zeus qu'il changeât leur destinée dans le sens de leurs désirs.

La théologie se maintenait ainsi, après quelques hésitations, sur le terrain du bon sens vulgaire, d'où elle ne peut sortir sans s'exposer à voir ses systèmes crouler sous le premier assaut de la dialectique. Elle en sortit pourtant, quelques siècles plus tard, au moment où la conscience religieuse se sentit inquiétée par les difficultés que rencontrait de toutes parts la réfléxion éveillée par la philosophie naissante. Le problème de la destinée avait été écarté plutôt que résolu par la mythologie épique. L'avenir conditionnel, dépendant de la volonté de Zeus, était déjà chose difficile à comprendre; mais la question se compliquait au point de devenir inintelligible si cette volonté elle-même consentait à tenir compte de la liberté humaine, postulat indispensable pourtant à la croyance en l'efficacité de la divination et de la prière. L'Achille d'Homère avait eu le choix entre une longue vie d'inaction et la gloire conquise par une mort prématurée. Or, pour qui songeait à toutes les conséquences produites par la présence d'Achille à Troie, il était évident que le libre choix du héros avait entraîné une série incalculable de modifications dans le plan providentiel comparé à ce qu'il eût été si Achille avait préféré à la gloire une pacifique vieillesse. La pensée de Zeus avait dû contenir au moins deux formes possibles de l'avenir entre lesquelles la liberté humaine avait déterminé celle qui avait été réalisée.

Une réflexion un peu plus exercée pouvait généraliser le problème et reconnaître que les éléments conditionnels de

l'avenir étant en nombre indéfini, le nombre des formes possibles ou des plans réalisables était illimité. C'est-à-dire que le hasard conduit par la liberté, autrement dit, la négation même de l'ordre et de la règle, tendait à se substituer à la Providence.

Pour sauvegarder la Providence et la dignité de Zeus ainsi compromise, il fallait supprimer la donnée la plus instable, la plus irrationnelle du problème, c'est-à-dire la liberté humaine. C'est le parti auquel s'arrêtèrent les poètes profondément religieux du ve siècle. Pindare, Eschyle, Sophocle, représentent cette foi religieuse dans ses diverses phases, d'abord sûre d'elle-même, puis troublée et enfin rentrant par mille concessions dans la région de la commune opinion, du bon sens, qui est le refuge de toutes les doctrines épuisées.

Tout ce qui nous reste de la poésie de Pindare [1] nous montre en lui un vif sentiment de la dépendance de l'homme vis-à-vis des dieux, auxquels celui-ci doit tout, le bonheur et même la vertu. Mais il ne se représente pas la Providence divine comme étant elle-même libre absolument. Non-seulement les dieux dépendent de leur propre sagesse, mais il y a, au-dessus de toutes les volontés divines et humaines, une Loi irresponsable dont les arrêts sont d'autant plus inévitables qu'elle n'est elle-même liée par aucune nécessité morale, pas même par l'idée de justice. « La loi, dit-il, reine des mortels et des immortels, justifie et exécute d'une main souveraine les actes les plus violents : j'en tire la preuve des travaux d'Héraklès, car il a traîné les bœufs de Geryon jusque devant le palais cyclopéen d'Eurystheus, sans les avoir ni demandés ni achetés [2]. »

Le pieux lyrique assure ainsi l'ordre du monde aux dépens

1) V. C. BULLE, *De Pindari sapientia*. Bonner Diss. 1866. J. GIRARD, *op. cit.*, p. 336 sqq. — 2) PINDAR. *Fragm.*, 151, ed. Bergk.

de la liberté humaine, et sacrifie même de la liberté divine ce qu'il faut pour mettre les dieux à l'abri des récriminations fondées sur l'incompatibilité de certains enseignements religieux avec les principes innés de la conscience morale. Son âme se repose dans une confiance sereine en une Providence qui ne cesse d'être parfaitement libre que pour être parfaitement bonne. Il lui suffit que la piété soit un titre assuré à la protection des dieux, et sa muse franchit d'un coup d'aile les régions mal éclairées où sommeillent les objections philosophiques.

Pindare, né dans un pays fertile en oracles[1], était l'interprète de l'oracle apollinien de Delphes, alors à l'apogée de son prestige et de son influence. Le fatalisme religieux, ainsi mitigé par le caractère éminemment moral de la Providence, était à cette époque l'opinion orthodoxe que le sacerdoce d'Apollon s'efforçait de généraliser. Dans le temple de Delphes, non loin du siège de fer où Pindare s'asseyait, dit-on, pour chanter des hymnes en l'honneur d'Apollon, on voyait un groupe de statues représentant Zeus Mœragète et Apollon Mœragète associés à deux Mœres et tenant la place de la troisième[2]. La théologie formulait et l'art symbolisait ainsi cette union intime de la fatalité et de la Providence, dont la raison ne devait jamais parvenir à élucider le mystère.

Si la confiance en la bonté divine domine dans Pindare, la préoccupation de la fatalité domine le drame tragique. Les poètes cycliques, que les dramaturges athéniens mettaient si largement à contribution, paraissent s'être complus à engager dans d'inextricables collisions les trois éléments actifs dont l'effort donne le branle aux choses, la fatalité immuable, l'initiative humaine et, entre les deux, la volonté divine. Le mythe d'Œdipe, en particulier, qui avait fourni la matière de

1) V., sur les oracles de la Béotie, le vol. III de cet ouvrage. — 2) Pausan., X, 24, 4-5. Cf. Zeus associé aux Mœres et aux Heures, dans un temple de Mégare (Pausan., I, 40, 4).



plusieurs épopées cycliques[1], est un modèle de ce genre de problèmes moraux, que développait avec une sorte de prédilection la poésie de cet âge troublé par les premières hardiesses de la philosophie naissante. Tout contribuait à pousser les esprits vers les doctrines fatalistes. D'un côté, la vogue croissante des oracles affermissait le fatalisme religieux, car ces instituts mantiques tenaient à passer plutôt encore pour rendre des arrêts infaillibles que pour donner des conseils utiles, et leurs prédictions ne pouvaient être infaillibles que si l'effet en était inévitable. Sans doute, il résultait de là que ces prédictions n'étaient d'aucune utilité pratique[2], mais cette conclusion ne menaçait nullement le prestige des oracles et ne risquait pas, par conséquent, de décourager leur clientèle. D'un autre côté, les « physiciens » de l'Ionie créaient l'idée de loi « naturelle, » de forces aveugles inhérentes à l'essence même des choses et se manifestant dans l'enchaînement fatal des causes et des conséquences. Cette fatalité naturelle, désignée par des noms nouveaux (εἱμαρμένη-πεπρωμένη), prenait place à côté du Destin des théologiens, sans sourire plus que lui aux espérances des mortels. La liberté humaine, battue en brèche de toutes parts, risquait de succomber. Avec elle aurait disparu le plus grand obstacle que rencontrât sur sa route la science de l'avenir.

Mais si la morale religieuse, telle que la comprenait le vulgaire et telle que la supposait l'expiation des péchés involontaires, ne se croyait pas solidaire de la liberté, on sentait surgir de toutes parts, dans la conscience hellénique, une conception plus élevée de la responsabilité. Il se formait, avec la coopération des oracles eux-mêmes, comme une morale

1) La *Thébaïde* ou la *Chevauchée d'Amphiaraos*, les *Épigones*, l'*Alcmæonide*, l'*Œdipodie*. — 2) « A quoi bon s'inquiéter de l'avenir, dit le Chœur dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, puisqu'on ne peut l'éviter? Pourquoi s'affliger avant le temps? L'avenir se conformera nécessairement aux oracles. Puisse-t-il être heureux! »

nouvelle qui plaçait la distinction du bien ou du mal non plus dans les actes matériels, mais, avant tout, dans l'intention. Cette conception épurée de la loi morale ne pouvait s'accommoder de la fatalité. Elle pouvait, à la rigueur, renoncer à la liberté des actes, mais il fallait lui garantir au moins le libre arbitre, sur lequel elle fondait la responsabilité.

Ainsi la fatalité d'une part, née de la force des choses ou d'un décret divin et acceptée par la foi religieuse; de l'autre, la volonté humaine réclamant la liberté au nom de la morale; telle était l'énigme que les tragiques d'Athènes avaient à résoudre et sur laquelle s'acharna le génie inquiet d'Eschyle[1].

On peut dire que la question de la responsabilité de l'homme en face de la destinée a été la préoccupation constante du poète et qu'il en a fait le ressort de l'action tragique. Il a résolu le problème d'une façon aussi neuve que hardie, rejetant toutes les transactions timides que le sentiment arrache d'ordinaire à la raison et qui écartent certaines difficultés pour les remplacer par de plus inextricables.

Pour lui, il y a eu une époque où le destin irrationnel, représenté par les trois Mœres et les Érinyes, fixait au hasard le cours des choses, et où les volontés particulières, libres de tout frein apparent, couraient, sans le savoir, au but marqué par l'aveugle fatalité. L'arbitraire était partout. Le destin en avait la réalité, et les autres êtres l'illusion. Cette époque est celle que le monde a traversée avant l'avénement de Zeus. Prométhée est né et a grandi au milieu de cette anarchie; il en a conservé les principes sous le régime nouveau, et c'est pourquoi, en pratiquant à sa guise la philanthropie, il se trouve n'être plus qu'un rebelle dans un monde où tout obéit à Zeus, y compris le Destin. En vain s'entend-il répéter que « nul n'est libre fors Zeus[2] » et que tous ceux qui étaient grands jadis ont dû s'humilier ou

1) Cf. J. Girard, op. cit., liv. III. — 2) Æschyl. *Prometh.*, 50.

disparaître; il ne veut pas comprendre et se croit innocent parce qu'il a charitablement usé d'une liberté qui ne lui appartenait plus. Ce sont encore les idées d'un autre âge qu'il exprime quand il se flatte de l'espoir que Zeus lui-même succombera sous l'effort de la destinée. Il ne sait pas que la raison de Zeus a dompté le destin et fait servir à ses desseins cette force aveugle. Le danger dont Prométhée menace Zeus, Zeus saura le prévenir par des moyens rationnels, comme il brisera, par un ensemble de mesures habilement graduées, l'obstination de Prométhée lui-même.

Dans le monde actuel, il n'y a donc plus qu'une puissance maîtresse, la volonté de Zeus réglée par sa sagesse. Eschyle arrive ainsi à la conception la plus pure de la Providence. Mais, quelle est, en face de cette Providence libre, la part d'initiative laissée à l'homme? Eschyle se garde bien de supprimer, avec la liberté, la responsabilité humaine. Quiconque est malheureux a mérité de l'être. Il y a, à l'origine de toutes les infortunes, un péché, ordinairement fruit de la présomption et de l'orgueil. Ce péché formel, les dieux peuvent pousser à le commettre l'homme qui mérite un châtiment, afin d'avoir un motif palpable pour le punir. Eschyle ménage ainsi la transition entre l'ancienne morale, qui se bornait à apprécier les actes, et la nouvelle, qui tient compte de l'intention. Les dieux font en sorte de transformer en acte punissable l'orgueil impie que leur regard a surpris dans les profondeurs de la conscience. « Quand un homme court à sa perte, les dieux l'aident à s'y précipiter [1]. » Dès lors, le coupable est poursuivi par la vengeance divine (ἄτη), et ses malheurs s'enchaînent en une série ininterrompue qui dépasse souvent les limites de sa propre existence et se continue dans sa postérité. Cette fatalité n'est plus une force aveugle comme l'antique destin, c'est l'inexorable logique

1) Æschyl. *Pers.*, 732.

divine en vertu de laquelle le mal engendre le mal jusqu'à ce que la sinistre fécondité du péché soit épuisée.

La transmission héréditaire de la souillure ne paraît pas avoir révolté le sens moral d'Eschyle[1]. La forte constitution religieuse de la famille antique établissait facilement cette solidarité des générations qui répugne à l'individualisme moderne. Mais, là encore, Eschyle a mis la doctrine traditionnelle d'accord avec les exigences de la raison. D'abord, les fils peuvent souffrir des fautes de leurs pères; mais, s'ils sont malheureux par le fait d'autrui, ils ne sont coupables que de leurs propres méfaits. Enfin, tandis qu'autrefois la vengeance divine ne connaissait point le pardon et ne s'arrêtait qu'après l'extermination de la race maudite, la sagesse de Zeus assigne une limite à laquelle l'expiation équivaut à l'offense. Rien n'égale le dégoût méprisant d'Apollon pour les antiques Érinyes qui poursuivent Oreste, pour ces êtres incapables de miséricorde, si ce n'est la surprise et l'indignation qu'éprouvent celles-ci en voyant les agissements « des dieux nouveaux » ligués pour sauver le parricide, au mépris des « anciennes lois. »

Il était impossible de trouver une théorie religieuse et morale plus favorable à la divination. L'avenir, arrêté dans la pensée de Zeus, pouvait être révélé aux hommes par lui-même ou par Apollon, son prophète; et la volonté humaine se trouvait mise en garde, par les avertissements de la mantique, contre l'aveuglement présomptueux qui provoque la malédiction divine. Aussi le drame d'Eschyle est-il pénétré d'une foi absolue dans l'infaillibilité et l'efficacité des oracles. Les dieux sont fidèles à leur parole. On voit Apollon prendre en main la cause d'Oreste et ne

1) Bernhardy (*Grundriss der griech. Literatur*, III, p. 201) nous paraît être dans l'erreur quand il affirme également d'Eschyle et de Sophocle que « ces tragiques ne connaissent point de transmission héréditaire du péché, mais seulement l'imprévoyance et la passion aveugle. »

rien épargner pour faire tourner à bien le conseil qu'il lui a donné à Pytho. La fatalité d'autrefois, celle des Mœres et des Érinyes, est vaincue sans retour. Elle n'est pas complétement supprimée, mais elle est pénétrée par l'intelligence divine et transformée en loi morale.

Sophocle agrandit encore la part laissée à la liberté humaine et crut pouvoir, sans ébranler la fixité des lois générales, élargir, au profit des intérêts moraux, l'espace dans lequel elle se meut.

Ainsi, d'Hésiode à Sophocle, la théologie poétique avait travaillé à éliminer du monde la conception immorale d'un destin irrationnel, supérieur à toute intelligence, dont l'étreinte aveugle enchaînait toute liberté, et à le remplacer par la Raison divine, conception mixte en laquelle l'immutabilité du Destin se combine avec l'intelligence.

La théologie achève sa tâche avec Sophocle. Euripide abandonne le domaine des croyances traditionnelles pour accueillir les conceptions philosophiques. Désormais, la poésie laisse au raisonnement, déjà aiguisé et subtil, le soin de chercher à tous les grands problèmes des solutions satisfaisantes. Le vulgaire reste ce qu'il était, inconséquent par nature, tout à la fois curieux de divination, prodigue de sacrifices et vaguement persuadé que la destinée est immuable. Les poëtes, parmi lesquels on peut bien compter Hérodote, ne s'élèvent guère au-dessus de l'opinion commune.

Hérodote, qui montre une foi si vive à l'infaillibilité des oracles et qui n'est pas sans avoir entendu disserter les philosophes ioniens, est bien près de sacrifier aux uns la liberté humaine et aux autres la liberté divine, tout en maintenant le principe de la responsabilité. L'homme ne peut aller à l'encontre de la volonté des dieux, et, d'autre part, « il est impossible, même à la divinité, d'échapper à l'étreinte fatale

du Destin[1]. » Philémon dira plus tard : « Les hommes sont esclaves des rois; un roi l'est des dieux; un dieu, de la « Nécessité[2]. »

Cependant, comme le génie hellénique se refuse à porter le joug du fatalisme, il accueille avec complaisance toute doctrine qui peut tourner au profit de la liberté. La religion grecque admettait déjà la possibilité d'échapper à un malheur prévu, à la mort même, en offrant aux coups du destin une autre victime. Cette idée est de l'essence de toutes les religions, car elle est la raison d'être du sacrifice. La religion grecque avait seulement prévenu les excès de l'égoïsme en exigeant des victimes volontaires. Telle Alceste s'était dévouée pour son époux; ainsi Chiron, las de son immortalité, avait payé la rançon de Prométhée. Il n'est pas jusqu'aux hosties animales qui ne dussent marcher d'un pas allègre à l'autel du sacrifice. Ce fatalisme mitigé faisait mieux que tolérer la divination; il en eût démontré, au besoin, l'utilité. Au temps d'Hérodote, on voit entrer dans les idées courantes une croyance qui était peut-être d'importation étrusque et qui, en tous cas, se trouve systématisée dans la science des aruspices toscans. On suppose que, si les arrêts du destin sont inéluctables, il est au moins possible d'en ajourner l'échéance. Hérodote raconte qu'Apollon a retardé la prise de Sardes[3]; plus tard, on affirma qu'Épiménide avait de même retardé l'explosion des guerres médiques[4], que Diotime avait ajourné à dix ans la peste d'Athènes[5] et que Phalaris avait été récompensé d'un acte de bienfaisance par deux années ajoutées à sa vie[6].

L'opinion commune, alimentée par les réminiscences poétiques, par l'histoire, redevenue crédule sous la plume des

1) Herod., I, 91. — 2) Philem., ap. Stob., *Serm.* IX, p. 383. Cf. Cic. *Divin.*, II, 10. — 3) Herod. *Ibid.* — 4) Clem. Alex. *Strom.*, VI, p. 755. (ed. Oxon.) — 5) Plat. *Sympos.*, p. 201. — 6) Athen. *Deipnos.*, XIII, § 78 (ed. Meineke.)



successeurs de Thucydide, et par les sollicitations intéressées du sentiment, n'est jamais sortie de cette demi-obscurité, de cet assemblage d'idées à la fois lâche et résistant, contre lequel les objections s'amortissent sans porter coup. C'est dans les écoles où l'on pèse à loisir la valeur des mots et des idées, où les systèmes naissent de principes logiquement développés et meurent pour être allés jusqu'au bout de leurs conséquences, c'est dans ce qu'Aristophane appelait des « pensoirs, » qu'il faut chercher des théories raisonnées de la divination.

III

LA DIVINATION ET LA PHILOSOPHIE

Opinions et théories philosophiques concernant la divination. — Philosophes mystiques : Pythagore et Empédocle. — Les physiciens de l'Ionie : Thalès. — École d'Élée : Xénophane de Colophon. — Héraclite. — Anaxagore. — Les sophistes. — Euripide. — Démocrite et la théorie des images. — Socrate et la philosophie nouvelle. — Les cyniques, les cyrénaïques et l'école de Mégare. — Platon : sa théorie de la mantique. — Théorie naturaliste d'Aristote. — Lutte des opinions : intervention des comiques. — Les stoïciens : théorie éclectique et complète de la divination. — Négations radicales d'Épicure. — Le scepticisme académique : Carnéade. — Transaction acceptée par les stoïciens : Panétius de Rhodes; Posidonius d'Apamée. — Opinions des Romains : Cicéron et le *Traité de la Divination*. — Renaissance du mysticisme : les néo-pythagoriciens. — Alexandre Polyhistor; P. Nigidius Figulus; les deux Pline; Suétone; Tacite. — Plutarque; ses écrits en faveur de la divination. — Retour offensif du scepticisme : Œnomaos de Gadare; Sex. Empiricus; Lucien. — Triomphe définitif du mysticisme : Celse; Maxime de Tyr; Apulée; Philostrate et la *Vie d'Apollonius de Tyane*. — Les néo-platoniciens : Plotin; Porphyre et sa collection d'oracles; Iamblique et le livre *Des Mystères*. — École d'Athènes : les derniers néo-platoniciens, Plutarque d'Athènes et Proclus. — Intervention de la polémique chrétienne; fin de l'hellénisme.

En abordant l'étude des opinions philosophiques[1] qui ont trait directement à la théorie de la divination, nous replaçons au cœur même de notre sujet le point de vue d'où nous avons à considérer les divers systèmes. Lorsque nous cherchions à constater les progrès de la pensée théologique, nous n'avions pas à nous préoccuper de la foi des poètes en la divination, foi qui est restée chez eux à l'abri du doute et dont la poésie ne pouvait se passer[2], mais de la réaction produite par cette

1) V. Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 5 vol. in-8. Leipzig, 1844-1876. [M. E. Boutroux publie de cet excellent ouvrage une traduction dont le premier volume a paru. — Paris, Hachette, 1877.] — 2) Il ne faut point se méprendre sur le sens de certains passages où les poètes semblent dénier à l'homme le pouvoir de connaître l'avenir. Quand ils disent que l'esprit

foi sur la doctrine parallèle de la fatalité. La mantique était admise comme une science réelle, journellement appliquée ; elle était le point de départ et non le point d'arrivée des explorations auxquelles elle conviait les Muses. La théologie poétique cherchait seulement à concilier la science surnaturelle de l'avenir, qui suppose l'avenir fixé, avec le but pratique de la divination, dont l'utilité est nulle si le futur ne renferme pas au moins un élément conditionnel sur lequel puisse agir l'initiative de l'homme. Avec les philosophes, le problème est renversé. Nous avons à considérer dans quelle mesure leurs systèmes, fondés sur des données rationnelles, ont pu admettre la foi traditionnelle en la divination. La raison ne relève ici que d'elle-même ; elle n'est pas liée à un dogme qu'elle n'a pas produit et qu'elle peut, par conséquent, accepter ou rejeter après examen.

La philosophie pythagoricienne offre une transition commode entre la théologie, à laquelle elle doit toute la partie pratique de son enseignement, et la science, à laquelle elle tient par ses spéculations mathématiques. La foi à l'indémontrable et l'usage de la raison pure se rencontrent et se juxtaposent sans se pénétrer au sein de cette école qui a introduit dans la connaissance un dualisme aussi tranché que celui de Kant.

Il n'est pas facile de suivre dans le détail les doctrines pythagoriciennes relatives à la mantique, mais on peut dire que la secte se trouvait portée par ses tendances mystiques à tout accepter de la foi populaire [1]. Des gens qui prétendaient entendre dans le son du bronze l'âme ou génie qui

de Zeus est inaccessible aux mortels (cf. Hesiod., *Theog.*, 1075; *Opp. et Dies.*, 483; *Fragm.*, 114; Pindar. *Fr.*, 39; Solon, *Fr.*, 17; Æschyl. *Suppl.*, 86, 1056; Sophocl. *Fr. inc.*, 686), ils entendent que la révélation est un don gratuit et que nul ne peut connaître la pensée du maître sans son agrément. Ils acceptent la divination et repoussent la magie divinatoire. — 1) Μαντικὴν πᾶσαν τιμᾶν. (Diog. Laert., VIII, 24.)

l'habite, et qui peuplaient la création entière d'êtres impalpables, génies ou âmes redevenues libres, devaient occuper ces myriades d'intelligences actives à des révélations de toute espèce, depuis les songes jusqu'aux voix, aux tintements d'oreille et aux actes instinctifs des animaux[1].

Aussi Pythagore a-t-il, dans la légende, comme un faux air de magicien et de prophète[2], et les auteurs s'accordent à nous dire que lui et ses disciples se sont occupés avec prédilection de la mantique. Un certain Andron, d'Éphèse, recueillit, dès le ɪᴠᵉ siècle avant notre ère, les prophéties de Pythagore[3]. Plus tard le néo-pythagorisme ne fit que développer en ce sens la réputation du maître passé à l'état de figure mystique. Lucien attribue à Pythagore, avec la connaissance des mathématiques, l'art des thaumaturges et des sorciers ; enfin, il le donne pour un « devin parfait[4]. » Il n'est pas étonnant qu'il se soit formé toute une classe de devins, d'ailleurs assez mal famés, qui prenaient le nom de pythagoristes[5].

Il importe peu que l'école ait proscrit la divination par l'inspection des entrailles, comme entraînant l'effusion du sang, pour s'attacher exclusivement soit à l'oniromantique[6] ou divination par les songes, soit à la libanomancie[7]; ce qui est incontestable, c'est que l'école a eu dans la mantique une foi inébranlable ; que l'autorité du maître avait pour garantie celle des oracles, et que l'ascétisme pythagoricien se nourrissait d'une sorte de révélation perpétuelle, à laquelle les organes corporels, purifiés par l'abstinence, ouvraient un passage facile.

1) Diog. Laert., VIII, 22. Ælian. *Var. Hist.*, IV, 17. Cf. Plat. *Sympos.*, p. 202. — 2). V., au tome II, Pythagore rangé parmi les « chresmologues. » — 3) Euseb. *Præp. Evang.*, X, 3, 6. — 4). Lucian. *Vit. auctor.*, 2. — 5) Artemid. *Onirocrit.*, II, 69 (ed. Hercher). — 6) Nemes. *Nat. Hom.*, XII, 201. — 7) Plut. *Plac. philos.*, V, 2. Diog. Laert., VIII, 19, 32. Porphyr. *Vit. Pyth.*, 11.

Mais l'école de Pythagore n'a aucune théorie scientifique de la divination. Elle est, avant tout, un institut religieux qui prend son mot d'ordre dans le sanctuaire le plus révéré de la mantique sacerdotale, à Delphes ou Pytho, dont Pythagore est l'organe (Πυθαγόρας).

C'est dans la même voie mystique que nous rencontrons, un siècle plus tard, Empédocle, qui se donnait, lui aussi, pour un révélateur et comme un lieutenant d'Apollon. Philosophe dans ses théories cosmogoniques, Empédocle fondait sa morale sur la révélation. Il admettait donc la possibilité et même la réalité d'un commerce intellectuel entre l'âme et Dieu. Il restreignait seulement ce privilège aux âmes d'élite qui n'ont plus à parcourir, pour arriver à la perfection, que quatre étapes ainsi échelonnées : la condition de *devin*, celle de *poète*, puis de *médecin*, enfin de *prince*[1]. Le devin jouit simplement de la révélation ordinaire, encore mêlée d'obscurités et de conjectures ; le poète y joint l'expression inspirée ; le médecin l'applique à la domination des forces naturelles ; le prince, au gouvernement des volontés. Empédocle, qui était tout cela à la fois, pouvait bien se croire arrivé à la perfection, c'est-à-dire à l'état de dieu.

Les rêveries mystiques de Pythagore et d'Empédocle se sont trouvées associées à la philosophie, mais en demeurent profondément distinctes. C'est ailleurs, dans les écoles où la raison a été considérée comme l'unique instrument de la connaissance, qu'il faut chercher des vues systématiques sur la divination.

Thalès, tout en observant vis-à-vis des croyances religieuses ces égards qui faisaient partie de la sagesse des « sages, » ne pouvait se montrer favorable à la divination, entendue dans le sens de science surnaturelle. Pour lui,

1) Clem. Alex. *Stromat.*, IV, p. 632. Oxon (Empedocl. *Fragm.* V, 447-448.)

comme pour toute l'école des physiciens, il n'y avait que des lois naturelles dont l'effet pouvait être prévu par l'intelligence, à l'aide des connaissances acquises par l'observation des phénomèmes antérieurs. Il se donna le plaisir de surprendre l'ignorance superstitieuse de ses contemporains, dit l'histoire anecdotique, en prévoyant d'après des indications météorologiques une abondante récolte d'olives, ou en prédisant une éclipse de soleil. Thalès substituait ainsi l'induction scientifique à la divination.

Nous ne pouvons que conjecturer ce qu'il pensait et surtout ce qu'il disait de celle-ci. Plutarque nous le montre, dans le *Banquet des sept Sages*[1], poursuivant d'une ironie légère le devin Dioclès. Il disait sans doute, comme son collègue en sagesse, Chilon de Lacédémone, « ne pas détester la mantique[2], » mais l'expliquer, c'est-à-dire la regarder comme un art dont certaines méthodes, au moins, renferment un élément scientifique méconnu et revêtu à tort d'un caractère surnaturel.

L'attitude de Xénophane en face des préjugés populaires était plus dédaigneuse, parce qu'il opposait à la religion hellénique et à ses livres sacrés une conception plus haute de la divinité, et qu'il s'indignait de voir la majesté de l'Être absolu, substance éternelle des choses, honteusement défigurée par la mythologie anthropomorphique. Il devait prendre en pitié l'orgueilleuse sottise de l'homme qui se propose avec tant de complaisance à l'attention de la divinité, et se croit l'objet perpétuel de la pensée divine. La mantique, qui est l'expression la plus avouée de cette foi présomptueuse, ne pouvait lui inspirer que du mépris. Aussi, nous dit-on que Xénophane « supprimait la divination par la base[3] » en supprimant la sollicitude de la Providence pour les intérêts

1) Plut. *Sap. conviv.*, 3. — 2) Diog. Laert., I, 3, 69 (μαντικὴν μὴ ἐχθαίρειν). — 3) Cic. *Divin.*, I, 3. Plut. *Plac. philos.*, V, 1.

humains. Ce dédain, bien orgueilleux aussi, pour les illusions de ses semblables, n'était point un argument péremptoire, car il faut remarquer que le panthéisme éléatique ne fournit aucune objection contre la possibilité théorique de la divination. Tout étant à jamais immuable au sein de l'unité substantielle, le passé, le présent, l'avenir sont, il est vrai, des mots vides de sens; mais la connaissance actuelle de tout ce que l'on répartit d'ordinaire en ces trois catégories n'en est que plus facile. Xénophane, en déclarant absurde le concept vulgaire de la Providence, niait simplement l'utilité et, par suite, le fait de la révélation.

C'est l'esprit de Xénophane, bien plus que l'influence de Pythagore, qui développait chez les comiques siciliens du temps le goût des parodies mythologiques. Quant aux devins, l'ïambe d'Aristoxène de Sélinunte les avait déjà frappés depuis longtemps. « Qui d'entre les hommes, s'écriait-il, étale le plus d'impudence? Les devins[1]! » Épicharme, héritier d'Aristoxène et peut-être disciple de Xénophane, se plaignait dans ses « Ἁρπαγαί, » des voleries des sorcières ou devineresses.

Il se formait ainsi à cette époque, dans un cercle restreint d'esprits éclairés, un courant d'idées contraire à la théorie de la divination. Si les saillies des comiques pouvaient n'atteindre que les devins de carrefour, la négation radicale de Xénophane n'allait à rien moins qu'à convaincre de supercherie tous les prophètes et oracles du monde. Aussi n'est-on pas étonné d'apprendre que ce Lasos d'Hermione, par lequel Onomacrite fut surpris interpolant les oracles de Musée, fréquentait volontiers Xénophane[2]. Le philosophe fit sagement de vivre loin de sa ville natale. Il y eût été trop près de l'oracle d'Apollon Klarien, et il eût pu apprendre à ses dépens qu'on n'attaque pas impunément les croyances dont vivent des corporations puissantes.

1) Aristox., ap. Hephæst., p. 45. — 2) Plut. *De vit. pud.*, 5.

Le panthéisme mouvant d'Héraclite pouvait, tout aussi bien que le panthéisme figé et immobile des Éléates, faire une place dans sa doctrine à la divination. Si l'école d'Élée enseigne que tout est présent et peut, en conséquence, être actuellement connu, le philosophe d'Éphèse maintient l'âme humaine en union indivise avec le feu primordial qui est l'âme et la loi du monde[1]. L'âme peut et même elle doit participer dans une certaine mesure à la pensée universelle, de manière que la révélation ou divination fait en quelque sorte partie de ses aptitudes naturelles et de ses connaissances légitimes.

D'autre part, Héraclite, qui manifestait souvent son mépris pour les fictions dont se repaît le vulgaire, n'était pas tenté d'être indulgent pour les pratiques puériles de la divination populaire. Il fit donc un choix dans toutes les croyances relatives au surnaturel et n'accepta qu'une mantique épurée, conciliable de tout point avec ses théories générales.

Il paraît d'abord avoir rejeté toute la divination dite artificielle, fondée sur l'interprétation des signes extérieurs, et la divination semi-subjective par les songes. Il éliminait arbitrairement la première, car il peuplait le monde d'assez de génies et d'âmes sans corps pour occuper ces êtres, comme l'a fait Pythagore, à la production des signes révélateurs; mais la seconde n'était guère compatible avec son système. Héraclite enseignait en effet, que, pendant le sommeil, l'âme humaine, momentanément séparée de l'âme universelle par l'occlusion des sens, ne vivait plus que d'une vie subjective, isolée de la conscience générale[2]. Ce n'était donc pas le moment où la pensée divine venait s'infuser dans l'intelligence : tout au plus pouvait-on admettre que les barrières refermées sur les sens n'étaient point infranchissables et que la révélation savait les entr'ouvrir pour se glisser dans les

1) Chalcid. *In Tim.*, p. 249.—2) Τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. (Plut. *De Superst.*, 3.)

perceptions confuses d'un demi-sommeil. Mais la révélation s'altère nécessairement par cet effort même, et, si Héraclite accordait quelque créance aux songes, elle ne pouvait être qu'hésitante et conditionnelle [1].

La seule méthode divinatoire qui fût à la fois digne de la raison divine et conciliable avec la philosophie d'Héraclite était l'inspiration prophétique, communiquée à l'âme pendant la veille, telle que la recevaient les pythies d'Apollon et la Sibylle. Héraclite, en effet, parle avec un pieux respect de la sibylle, être symbolique qui représente la révélation dans toute sa pureté [2]. La sibylle est la voix presque immatérielle de la divinité, voix dont l'écho traverse les âges et leur dévoile, dans sa nudité redoutable, le mystère de l'avenir [3]. Héraclite mettait évidemment au-dessous de l'inspiration sibylline, qui avait tracé une fois pour toutes le plan divin, la divination plus obscure et toute appliquée aux questions de détail que dispensaient au fur et à mesure les oracles apolliniens. A ses yeux, la révélation obtenue par l'intermédiaire des pythies était une langue énigmatique destinée à faire entendre ce que la divinité ne voulait ni cacher tout à fait, ni formuler d'une façon précise. « Le dieu dont l'oracle est à Delphes, disait-il, ne parle point, ne cache point, mais il donne des indices [4]. »

Héraclite s'isolait ainsi dans une théorie éclectique de la divination, séparée de l'opinion commune par le côté négatif de sa critique et de la science naturaliste par sa foi positive au commerce intellectuel de l'homme avec la divinité.

1) Chalcidius parait s'y être trompé et avoir transporté à Héraclite une doctrine stoïcienne quand il donne comme étant commune à Héraclite et aux stoïciens l'opinion que l'âme devient capable de divination pendant le sommeil : « (*rationem*) *consciam decreti rationabilis factam*, *quiescentibus animis*, *ope sensuum futura denuntiare*... Chalcid. *In Tim.*, p. 249.) — 2) Voir plus loin, vol. II, *les Sibylles*. — 3) Σίϐυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα, καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (Plut. *Pyth. orac.*, 6.) — 4) Plut. *Pyth. orac.*, 21.

Le problème de la divination se posait dans de tout autres conditions pour Anaxagore, qui introduisit en Grèce l'idée d'un Esprit transcendant, c'est-à-dire distinct du monde dont il a été l'ordonnateur. Il pouvait facilement convertir cet esprit (Νοῦς) en une Providence attentive qui aurait surveillé la marche des choses, en vue d'assurer la réalisation du plan général conçu par elle, et qui aurait efficacement dirigé par la révélation les volontés humaines. Il arrivait ainsi, par le plus court chemin, à une théorie de la mantique peu différente des idées généralement reçues.

Mais l'école ionienne semble avoir été l'ennemie née du surnaturel. Anaxagore, continuateur des traditions de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène, n'a ajouté l'esprit aux forces mécaniques de la matière que pour s'expliquer l'origine du mouvement par une impulsion initiale. Cette impulsion une fois reçue, le monde marche de lui-même et le philosophe oublie en quelque sorte cet esprit, dont il détruit la personnalité en l'infusant dans toutes les parties du monde. Identifié au mouvement et dispersé en parties séparées les unes des autres, l'Esprit n'est guère capable d'une conscience générale et d'une action providentielle. Il ne mérite pas le nom de Dieu que, du reste, Anaxagore ne paraît pas lui avoir donné[1].

Anaxagore supprimait donc la divination, avec la Providence, sans en donner de raison théorique, sans opposer à la foi populaire autre chose que sa résolution bien arrêtée de tenir le surnaturel en-dehors de la science. Aussi, ceux qui ne le jugent que par ses théories peuvent ne pas le comprendre parmi les adversaires de la divination[2], mais ses contemporains ne s'y trompaient pas. Plutarque nous a rapporté une discussion que le philosophe engagea devant Périclès avec le devin Lampon, au sujet d'un bélier unicorne,

1) E. Zeller. *Philos. der Griechen*, I[3], p. 809. — 2) Cic. *Divin.*, I, 3.

né dans une métairie appartenant à Périclès[1]. Lampon voyait dans ce phénomène insolite un prodige annonçant la concentration de tous les pouvoirs entre les mains de Périclès. Anaxagore fit voir que cette anomalie tenait à une conformation vicieuse du crâne. Le philosophe parut avoir raison; mais, comme le fait observer Plutarque, il ne détruisait pas de cette façon le principe sur lequel se fondait son adversaire, car il était possible que la Providence eût produit le cas tératologique par des moyens naturels, avec l'intention que lui prêtait le devin.

Comme Thalès, comme Phérécyde de Syros, Anaxagore fit des prédictions véridiques fondées sur la science de la nature; mais, montrer la puissance de l'induction scientifique n'était pas infirmer les résultats de la divination surnaturelle : c'était tout au plus diminuer le nombre des phénomènes regardés comme prodigieux.

Les sophistes, qui niaient la possibilité de connaître en général, ne paraissent pas avoir tenu la Providence et la révélation en-dehors de leur scepticisme. Il n'y a pas lieu de croire qu'ils aient vu dans la mantique autre chose qu'une foi sans preuves, dont l'éristique aurait eu raison en un instant.

Euripide, disciple d'Anaxagore et des sophistes, n'aimait pas davantage à compromettre dans le souci minutieux des affaires humaines la dignité, d'ailleurs pour lui problématique, de la Providence. Quand il se substitue à ses héros, ce qui lui arrive trop souvent, il se plaît à démontrer, par des arguments rationnels, que l'art des devins ne mérite aucune confiance. Il affirme hardiment, par exemple, que tous les devins — et l'on peut ajouter, tous les oracles — qui ont excité l'ardeur belliqueuse des Achéens et des Troyens ont menti, car ils n'ont pas su découvrir que la véritable Hé-

1) Plut. *Pericl.*, 6.

lène, gardée dans l'île de Pharos par un hôte respectueux, n'avait jamais mis le pied sur le sol troyen [1]. Quand Euripide disait : « Le meilleur devin est celui qui conjecture bien [2], » il entendait bien substituer à la divination surnaturelle l'induction raisonnée.

Cependant, Euripide, en niant le fait, ne nie pas la possibilité de la divination. Quand il prétend que Zeus a permis le sanglant quiproquo de la guerre de Troie pour soulager la terre surpeuplée et glorifier les plus vaillants des Achéens, il affirme l'existence d'un plan providentiel arrêté dans son ensemble et pouvant, par conséquent, être connu.

Nous allons enfin rencontrer, parmi les contemporains d'Anaxagore et d'Euripide, un philosophe qui, dans le problème de la divination, supprime la donnée essentielle, la Providence, et le discute ainsi dans des conditions toutes nouvelles. Il s'agit de Démocrite et de l'école atomistique.

Le matérialisme de l'école atomistique semblait ne laisser aucune place à la divination privée de sa source, la conscience divine. L'univers, composé d'atomes groupés dans l'espace par des forces mécaniques, n'est point ordonné suivant un plan providentiel, et il ne s'y passe rien qui ne soit le résultat fatal de causes naturelles. La science peut donc prévoir les phénomènes quand elle connaît les lois qui les engendrent, mais elle n'a rien à apprendre d'une révélation surnaturelle.

Cependant, telle était la force de l'opinion courante, et la philosophie avait tant d'intérêt à vivre en paix avec la religion, que Démocrite retrouva, dans ses génies aériens, anthropomorphes et mortels, une source nouvelle de révélation. Ces génies, bons et mauvais, projettent, comme tous les êtres, des images ou fantômes, perceptibles soit à l'oreille, soit aux yeux des hommes et des animaux, et nous informent ainsi

1) Euripid. *Helen.*, 743 sqq. — 2) Eurip., ap. Plut., *Def. orac.*, 40. Cic. *Divin.*, II, 5.



soit de leurs desseins, soit des choses qui se passent dans des parties éloignées du monde[1]. Chaque image, en effet, comme Démocrite l'enseignait dans sa théorie de la connaissance, est un décalque fidèle de l'objet duquel elle émane. Celles qui nous arrivent des génies reproduisent donc non-seulement leurs formes, mais aussi leurs pensées, modifications matérielles de leur être. De là, les visions aperçues et les voix entendues pendant le sommeil[2].

Démocrite attribuait donc aux songes une valeur prophétique; il les considérait comme apportant à l'homme les connaissances d'êtres mieux doués et mieux informés que nous. Les informations ainsi obtenues sont plus ou moins exactes, suivant que les images se seront plus ou moins déformées en chemin, dans leur course à travers l'atmosphère. Aussi le philosophe trouvait-il parfaitement justifiée l'opinion vulgaire qui tenait pour suspects les songes obtenus en saison d'automne. Il ne disait pas, comme tels autres théoriciens, qu'à ce moment l'âme est engourdie par la diminution de la chaleur ou offusquée par les vapeurs du vin nouveau; mais, que l'agitation de l'air et la chute des feuilles altèrent de mille manières l'agencement et la proportion des images[3].

Si les images prophétiques sont animées d'une impulsion assez forte pour se frayer un chemin au travers des images plus grossières qui assiègent les sens dans l'état de veille, il n'y a pas de raison pour que l'âme ne reçoive pas alors l'enseignement d'en haut. Démocrite n'avait rien à alléguer contre la sincérité de l'enthousiasme fatidique et il n'a pas dû refuser d'y croire, puisqu'il voyait dans la poésie le produit d'un enthousiasme divin[4].

1) Cic. *Divin.*, II, 58. *Nat. Deor.*, I, 12, 43. Sext. Empir. *Adv. Mathem.*, IX, 19. Plut. *Def. orac.*, 17. Clem. Alex. *Protrept.*, p. 57. *Strom.*, V, p. 698. Oxon. — 2) Plut. *Quæst. conviv.*, VIII, 10, 2. *Placit. phil.*, V, 2. — 3) Plut. *Quæst. conviv.*, VIII, 10, 2. — 4) Cic. *Divin.*, I, 37. Dio Chrys. *Orat.*, LIII.

Il se sentait moins lié par la logique de son système vis-à-vis de la divination inductive, qui procède par interprétation hypothétique des signes extérieurs. Il la transformait simplement en conjecture scientifique. Ainsi, l'inspection des entrailles lui paraissait une autopsie utile, rendant compte des conditions sanitaires du moment et permettant de formuler certains pronostics[1]. Il n'est pas de méthode divinatoire qui, dans ce système, ne puisse trouver sa justification, pourvu qu'on s'interdise d'en faire un usage irrationnel.

Quand on songe aux négations radicales qu'Épicure tirera plus tard des mêmes principes, on est quelque peu surpris de la facilité avec laquelle Démocrite laisse subsister dans son univers le surnaturel, à peine déguisé sous des noms nouveaux. Cependant, il faut reconnaître que le philosophe abdéritain ne peut être accusé d'inconséquence. Ce penseur, qui aimait mieux, disait-il, découvrir une seule cause rationnelle que de devenir roi de Perse[2], n'a pas dû se décider à la légère. Son réalisme l'obligeait à chercher à toutes les idées un objet réel, c'est-à-dire matériel. La croyance aux dieux anthropomorphes supposait nécessairement la perception d'images à forme humaine, plus grandes et plus belles que les fantômes émanés des hommes vivants. Démocrite conclut de là à l'existence de ses génies aériens. Les hallucinations et les rêves, devant également avoir un objet réel, ces mêmes génies s'offraient tout d'abord à l'esprit comme l'objet en question. Ainsi, les hommes se trouvent communiquer avec les génies, et, comme ceux-ci ont des facultés supérieures aux nôtres, ils peuvent nous apprendre ce qu'il nous serait impossible de connaître sans leur secours. Épicure n'a échappé à cette conclusion que par une hypothèse toute gratuite. Non-seulement il place ses dieux dans les intermondes, ce qui n'empêche par leurs images d'arriver jusqu'à nous, mais il

1) Cic. *Divin.*, I, 57. — 2) Euseb. *Præp. Evang.*, XIV, 27, 3.

les suppose absolument indifférents à tout ce qui se passe dans notre monde et n'ayant, par conséquent, rien à nous apprendre là-dessus.

Toute la mantique est reconstituée de cette façon, avec le secours de la démonologie. Elle devient une science naturelle, en ce sens que les génies sont compris, avec tout ce qui existe, dans la nature, et qu'ils se manifestent par des moyens naturels; mais, aux termes près, les partisans les plus déterminés du merveilleux ou surnaturel trouvaient pleine satisfaction dans la théorie de Démocrite.

La logique vulgaire en a jugé ainsi. Bien loin de classer Démocrite parmi les ennemis du merveilleux, elle en a fait un devin, un astrologue, disciple des Chaldéens, bref, une sorte de Pythagore[1]. S'il y a là un hommage rendu à sa science universelle, il y a aussi un travestissement de ses complaisances pour la divination. Virgile ne serait probablement pas devenu un magicien au moyen âge, sans les allures prophétiques de sa dixième églogue, ni Démocrite, dans l'antiquité, sans sa démonologie. L'imagination n'a pas eu beaucoup à faire pour transformer Démocrite en magicien, s'il est vrai, comme le rapporte Pline[2], qu'il ait enseigné la manière de comprendre le langage des oiseaux en mangeant un serpent né lui-même du sang de certains oiseaux égorgés à cet effet.

On doit n'accueillir qu'avec réserve des renseignements aussi étranges, mais il n'est pas moins surabondamment démontré que l'école atomistique a laissé la divination jouir en paix de son prestige traditionnel.

En somme, la philosophie, jusqu'à Socrate, n'avait accordé qu'une attention bien distraite au problème de la destinée humaine et conséquemment à la divination. L'homme tenait peu de place dans ses grandes théories cosmogoniques. Elle

1) Diog. Laert., IX, 17. — 2) Plin., X, 49, 137.

le considérait comme une partie minime du grand Tout et ne se croyait pas obligée de le placer au centre des choses.

Socrate absorba la philosophie dans une préoccupation exclusive des intérêts moraux de l'humanité, et attribua cette préoccupation à son grand Être, artisan du monde. Il admirait comment la Providence a disposé toutes choses pour le bien de l'homme et a fait converger vers ce but les mouvements du monde, les propriétés de la matière, les instincts des animaux et même les instincts de notre propre nature. Il rattache l'homme à la création tout entière par des fils multiples le long desquels sa pensée rassurée court à l'aise soit vers le passé, soit vers l'avenir. Cette téléologie optimiste, dans laquelle tout tourne au bénéfice de l'homme, offrait à la divination une ample matière que les disciples de Socrate ont façonnée et diversifiée à leur gré.

Socrate n'avait pas à démontrer la possibilité de la divination, puisqu'il en acceptait tout d'abord la réalité. « Lorsque, dit-il, nous ne pouvons prévoir ce qui nous sera utile dans l'avenir, les dieux ne viennent-ils pas encore ici à notre secours? ne révèlent-ils pas par la mantique, à ceux qui les consultent, ce qui doit arriver un jour, et ne leur enseignent-ils pas l'issue la plus heureuse des événements?... Quand ils parlent aux Athéniens qui les interrogent au moyen de la mantique, crois-tu qu'ils ne te parlent pas aussi? et de même, lorsque, par des prodiges, ils manifestent leur volonté aux Grecs, à tous les hommes[1]? »

Déterminé à ne pas troubler par des spéculations théoriques l'accord qu'il voulait établir entre la philosophie et le sens commun; peu curieux, d'ailleurs, de science désintéressée, Socrate voyait dans la divination un instrument de succès, par conséquent, de bonheur; et, comme le bonheur des hommes est le principal souci de la Providence, il pensait que

1) Xenoph. *Memor.*, IV, 3, 12; I, 4, 14.

la divination, démontrée en fait, était assez justifiée en théorie par son utilité. Il obéissait, pour son propre compte, aux oracles et recommandait à ses amis d'y avoir recours[1]. Il ajoutait même volontiers à son enseignement celui de l'oracle de Delphes qui, en le proclamant le plus sage des hommes, lui avait donné mission d'instruire les autres. Comme Lycurgue, comme Solon, le législateur de la conscience plaçait son œuvre sous la garantie de la révélation.

Seulement, en recommandant l'usage de la mantique, Socrate n'entendait pas encourager le scrupule ou la paresse intellectuelle. Il ne voulait pas que l'homme eût recours aux dieux avant d'avoir atteint les bornes de son intelligence. La prescience divine devait prolonger mais non remplacer l'effort de l'esprit humain. « Il appelait fous ceux qui consultent les oracles sur ce que les dieux nous ont donné de connaître par nous-mêmes..... Consulter les dieux sur de tels objets lui semblait une conduite impie. Il disait qu'il faut apprendre ce que les dieux nous ont accordé de savoir, mais que, pour ce qui est caché aux hommes, il faut essayer, au moyen de la mantique, d'interroger les dieux; car les dieux le révèlent à ceux qu'ils ont pour agréables[2]. »

Socrate avait trop de sagacité pour ne pas comprendre que si la foi en la divination pouvait dégénérer facilement, chez les individus inquiets et timorés, en faiblesse d'esprit, le danger était plus sérieux encore pour les États. Il vivait en un temps où les orateurs d'Athènes faisaient voter le peuple sous la pression des « oracles » qu'ils invoquaient en guise d'arguments. Un État monarchique, dont le souverain serait superstitieux, tomberait sous la domination des devins. Socrate n'a pas dit sa pensée sur cette question délicate, mais on en trouve l'écho dans les défiances de ses disciples à l'égard

1) Xenoph. *Memor.*, I, 3, 4; II, 6, 8; IV, 7, 10; *Anab.*, III, 1, 5. Plat. *Apolog.*, 21. — 2) Xenoph. *Memor.*, I, 1, 6.

des instruments de la révélation. Xénophon, dans la *Cyropédie*[1], conseille aux rois, par la bouche d'Astyage, d'apprendre eux-mêmes la mantique pour ne dépendre de personne, et Platon a soin de garantir son État modèle contre l'abus de la révélation.

En limitant ainsi l'usage de la divination, Socrate n'établissait pas de distinction entre les diverses méthodes divinatoires. Il acceptait sans doute toutes celles qui étaient consacrées par l'usage. Cependant il avait une prédilection particulière pour la révélation intérieure, celle qui met l'âme en communication directe, bien que confusément perçue, avec la divinité. Il était convaincu qu'il portait en lui-même un oracle dont il écoutait la voix avec déférence. C'était là ce qu'il appelait son *Démon* ou Génie, être mythique par lequel il désignait une inspiration divine, distincte de sa propre conscience[2]. Il croyait de même aux songes et aux pressentiments[3], qui ne diffèrent pas sensiblement des autres formes de la révélation intérieure.

Socrate pratiquait ainsi la divination pour son compte et même pour celui des autres; il était prophète en répétant les avertissements de son génie[4], devin en interprétant les songes, comme il le fit pour lui-même quelques jours avant sa mort[5]. La foi en la mantique n'a reçu de Socrate aucune atteinte; elle a même été introduite par lui dans la philosophie avec son caractère surnaturel et mise à la place d'honneur.

Le platonisme héritera de cet esprit religieux en le poussant du côté du mysticisme, mais les premiers socratiques furent moins accommodants. Ils rompirent, au profit de la raison discursive, l'équilibre maintenu par le sens pratique de Socrate, et firent table rase de ces croyances sentimentales.

1) Xenoph. *Cyrop.*, I, 6, 2. — 2) Xenoph. *Apolog.*, 2. — 3) Plat. *Criton*, 2, 44; *Phedon*, 60; *Apolog.*, 33. — 4) Xenoph. *Apolog.*, 3. — 5) Plat. *Criton*, 2.

Antisthène donna le premier assaut au surnaturel, et Diogènese rua par la brèche avec son sans-gêne habituel. Il disait qu'en voyant des interprètes de songes et des devins, et surtout les croyants qui les écoutent, il était tenté de considérer l'homme comme la plus sotte créature qui fût au monde[1]. Les cyniques, qui plaçaient le bonheur dans la possession de soi, n'avaient que faire de tout ce qui tire au dehors l'attention de l'homme et tend à remettre en question son indépendance. Ils ne niaient pas l'existence d'un Dieu invisible; mais, si sa providence pouvait, à son gré, conseiller le troupeau des humains, elle n'avait rien à dire au sage qui savait trouver en lui-même sa fin et son bonheur. Ou la divination n'était qu'une supercherie, ou elle n'était faite que pour des esprits malades.

Les cyrénaïques, plus francs encore dans leur athéisme, durent accabler du même mépris l'inquiétude intérieure que satisfait, que console la divination. Toute la philosophie consistait pour eux à savoir tirer parti du moment présent, sans curiosité pour le passé, sans souci pour l'avenir. C'est d'eux que vient, contresigné par Épicure, le mot d'Horace : « Garde-toi de chercher ce qui doit arriver demain[2]. »

Enfin, l'école de Mégare fit assez entendre ce qu'elle pensait des pratiques religieuses en général et de la divination en particulier, le jour où son plus brillant dialecticien, Stilpon, dit à Cratès qu'on ne pouvait parler de ces choses-là dans la rue[3]. S'il est vrai que Stilpon ait prétendu avoir eu en songe un entretien avec Poseidon, entretien dans lequel il persuada au dieu qu'il avait tort d'exiger des sacrifices de taureaux[4], on voit assez que c'était là un moyen ingénieux de mettre son incrédulité sous la sauvegarde même des dieux.

1) Diog. Laert., VI, 24. — 2) Horat. *Od.* I, ix, 13. — 3) Diog. Laert., II, 116. — 4) Plut. *Prof. in virt.*, 12.



Platon sentit le danger qu'il y avait pour la philosophie à heurter de front les idées que l'instinct de la nature, l'État et la religion avaient consacrées, et qui étaient un élément de gouvernement en même temps qu'une satisfaction pour la conscience. Il posa en principe qu'un législateur comme il eût voulu l'être ne doit point toucher aux rites religieux, parce qu'il ne peut savoir au juste ce qu'ils contiennent de réellement efficace; et la divination est mentionnée comme étant une de ces institutions inviolables[1]. Il tient si bien à maintenir intact le prestige de la mantique, qu'il s'offense de rencontrer dans Homère et dans Eschyle certaines libertés de langage dont les sceptiques pourraient s'autoriser pour discréditer la révélation[2].

Platon affirme qu'en fait, les oracles de Dodone et de Delphes ont rendu à la Grèce de grands services[3]. C'est à ce point de vue utilitaire que se place le prêtre égyptien dont le *Timée* reproduit une conversation avec Solon[4]. Ce théologien met la mantique à côté de la médecine, deux sciences qui, selon lui, auraient été systématisées par la déesse Neith, puis transportées en Attique par cette même déesse, connue des Grecs sous le nom d'Athênè. Le rapport entre la mantique et la médecine est doublement justifié, par la pratique aussi bien que par la théorie. Hippocrate, nourri des traditions sacerdotales, avait déjà écrit: « La médecine et la mantique sont tout à fait de même race, puisque les deux arts ont un même père, Apollon[5], » honoré parfois sous le nom d'ἰατρομάντις. La divination avait constitué à l'origine le fond de la médecine physiologique[6] et elle continuait encore à être le principal guide de la médecine psychologique. C'était elle qui donnait les moyens de sonder les plaies de l'âme et

1) Plat. *Legg.*, V, p. 738 b. *Epinomis*, p. 985 c. — 2) Plat. *Rep.*, II, sub fin. — 3) Plat. *Phædr.*, p. 244 b. — 4) Plat. *Tim.*, p. 23. — 5) Hippocr. *Ep. ad Philop.*, p. 909. Cf. Macr. *Sat.* I, 20, 4. — 6) V. vol. III, *Oracles d'Asklépios*.

de les guérir par des purifications (καθαρμοί) ou des cérémonies mystiques (τελεταί). L'utilité de la mantique était donc comparable à celle de la médecine, c'est-à-dire hors de toute contestation.

Après avoir appuyé sur la tradition et les coutumes religieuses l'autorité de la mantique, Platon fait reposer la tradition elle-même sur la révélation. C'est un raisonnement qui n'est pas irréprochable; mais les vérités pratiques n'en sont pas moins vraies pour être indémontrables autrement que par cercle vicieux. Platon enseigne donc que les institutions religieuses sont fondées sur des révélations faites soit par des oracles, soit par des apparitions (φάσματα) surnaturelles, soit par l'inspiration individuelle (ἐπιπνοίαι)[1]. Ceux qui les ont établies ou réformées étaient investis d'une mission divine. Tel avait été Épiménide, rénovateur de la liturgie à Athènes[2]. Aussi Platon veut-il que les questions religieuses soient réglées par décisions révélées, et il est disposé à regarder l'oracle de Delphes comme l'autorité suprême en matière de religion[3]. Pour plus de sûreté, il exige que, s'il est question d'innover, d'introduire dans les usages existants des modifications sérieuses, on consulte « tous les oracles des dieux[4], » précaution sage qui permettait aux hommes d'État avisés de garder toute leur indépendance, même vis-à-vis de l'oracle de Delphes.

Platon ne craint pas même d'identifier dans une certaine mesure le droit criminel avec la théologie et d'attribuer aux oracles le soin de compléter les lacunes du code pénal. Bien que les attentats à la propriété soient de nature à être facilement prévus, il décide que, quand un vol aura été commis, on ira demander au dieu de Delphes quelle est la répression applicable au délit[5]. Pour le coup, il est permis de trouver

1) Plat. *Legg.* V, p. 738 c. — 2) Plat. *Legg.*, I, p. 642 d. — 3) Plat. *Legg.*, V, p. 738; VI, p. 759. — 4) Plat. *Legg.*, VI, p. 772. — 5) Plat. *Legg.*,

que Platon se croit trop lié par la logique de son système, qui fonde l'autorité sur l'investiture divine.

Il est bien entendu toutefois que la divination officielle, reconnue et approuvée par l'État, jouit seule de ce crédit. Puisque la mantique établit, au même titre que le culte, un « commerce réciproque entre les hommes et les dieux[1], » et que ceux qui la dispensent « sont regardés comme les interprètes des dieux auprès des hommes[2], » il faut que ces interprètes soient régulièrement accrédités, comme il est nécessaire que leur compétence soit limitée et leur initiative contenue. Platon ne ménage pas les devins libres, agyrtes, métragyrtes, charlatans de toute espèce qui vont vendre à beaux deniers comptants la connaissance de l'avenir et l'absolution des fautes[3]. Les citoyens ne doivent pas avoir recours à eux, même pour découvrir des trésors cachés[4]. L'État pourra toutefois employer, selon l'usage, des devins engagés à son service, mais sans enchaîner sa liberté à leurs décisions. Le devin doit être subordonné au général et non le général au devin[5]. Telle est la hiérarchie, et le législateur, plutôt que de la voir renversée au profit de la mantique, aimerait mieux rabaisser lui-même cette science surnaturelle si vantée. On trouve, dans ses écrits, cette déclaration un peu brutale, que « ni la mantique ni l'herméneutique ne suffisent à former le sage, car il connaît par là que telle chose est dite, mais non pas si elle est vraie[6]. » Il est possible que cette phrase, extraite d'un dialogue généralement considéré comme apocryphe, ne soit pas de Platon lui-même, mais elle reflète assez bien la pensée du maître qui a toujours évité de lier l'esprit par la lettre et de restreindre la liberté d'action de ceux auxquels les autres doivent obéir.

XI, p. 914 b. — 1) PLAT. *Sympos.*, p. 188 c. — 2) PLAT. *Politic.*, p. 290 c. — 3) PLAT. *Republ.*, II, p. 364. — 4) PLAT. *Legg.*, XI, 913 b. — 5) PLAT. *Laches*, p. 199. — 6) PLAT. *Epinomis*, p. 975 c.

Rien n'autorise pourtant à croire que la foi de Platon en la divination n'ait pas été sincère, car il ne s'est pas contenté de faire une large place à cette science dans la société qu'il rêvait; il s'est occupé aussi d'en donner la théorie philosophique. Platon distingue, comme tout le monde l'a fait après lui, deux méthodes générales de divination. L'une, fondée sur l'interprétation conjecturale des signes extérieurs, produit cette divination que Platon, habile à jouer avec des étymologies arbitraires, voudrait appeler « opinatoire[1]. » L'autre est la divination subjective, procédant par exaltation psychique (μανία), qui devrait porter le nom de maniaque (μανική) au lieu de mantique.

La première, à laquelle Platon fait rarement allusion, est bien inférieure, comme portée et comme dignité, à la seconde, qui est une révélation directe de la divinité et a quelque chose de « plus achevé et de plus honorable[2]. » Celle-ci, en effet, met en action la prescience de Dieu et la sagacité humaine. Lorsque Dieu a parlé, par un organe inconscient ou du moins soustrait en partie à sa propre initiative, les paroles inspirées sont commentées, avec les lumières de la raison, par un « prophète » qu'il ne faut pas confondre avec un « devin[3]. » Le devin, au contraire, interprète, par voie d'hypothèse, des signes dont bon nombre peuvent n'avoir aucun caractère surnaturel.

L'exaltation ou « manie » est donc la seule forme de la divination qui mérite le nom de *mantique*. Platon, qui se souvient peut-être ici d'Empédocle, ne considère pas la mantique comme la seule forme de la révélation, ni même comme la plus élevée. Il la comprend dans sa théorie générale de la révélation divine, qui se communique à l'âme humaine sous quatre aspects différents, correspondant

1) PLAT. *Phæd.*, § 22, p. 244 d. (οἰονιστική, de οἴησις). — 2) PLAT. *Phileb.*, p. 67. — 3) PLAT. *Tim.*, p. 71.

à autant d'exaltations ou manies distinctes : la manie d'Apollon ou délire prophétique; celle de Bacchus ou ivresse mystique; celle des Muses ou inspiration poétique; enfin celle d'Éros ou contemplation philosophique [1]. Platon a ordonné ces manières de façon à obtenir une association progressive et de plus en plus consciente de l'âme avec la divinité.

L'extase prophétique suspend l'exercice des facultés propres de l'âme et lui dévoile d'autant plus clairement l'avenir qu'elle reste plus passive, plus dépourvue d'initiative et même de raison. Le prophète n'est pas conquis, assimilé par l'influence divine, il est pris de force et dépossédé de lui-même. Le délire mystique est le symptôme qui annonce la purification de l'âme par l'influence divine, influence qui n'opère pas sans le concours de la volonté ou plutôt du désir, préalablement dirigé vers le bien par l'initiation. Les facultés morales et intellectuelles, le sentiment et l'imagination jouent un rôle plus marqué encore dans le ravissement poétique, symbolisé par la visite des Muses. Enfin la Raison s'épanouit librement, avec pleine conscience d'elle-même, à la lumière de la philosophie. Elle s'unit alors à la pensée divine sans s'absorber en elle, et les délices de cette union ne peuvent être comparées qu'au charme puissant d'Éros. Ainsi l'homme s'élève d'autant plus qu'il se dépouille plus complétement de tout ce qui est instinct, volonté, désir, pour n'être plus, ou peu s'en faut, qu'une raison impersonnelle.

Telle est la construction éminemment originale que Platon élève, comme une autre tour de Babel, pour monter de la terre au ciel. La philosophie en habite le sommet, et la mantique est au bas, à la portée du vulgaire. Il est désormais superflu de se demander quelle était au juste l'estime que

1) Plat. *Phæd.*, p. 265 b-c., 244 c-e., 245, a-c., 249 d-e.

Platon faisait de la divination. Pour lui, toute science est surnaturelle, et la mantique n'est que le premier degré du savoir, la connaissance instinctive. S'il lui attribuait, dans son État modèle, une si grande importance, c'est qu'elle est précisément faite pour l'intelligence populaire, et que, judicieusement employée par les philosophes gouvernants, elle rend d'inappréciables services.

Le caractère spécial de la manie prophétique est donc la passivité de l'âme réduite à l'état d'instrument de la pensée divine. La communication entre Dieu et l'homme ne se fait pas par l'âme rationnelle, sans quoi cette âme aurait conscience de l'idée divine, mais par le foie, sur lequel Dieu fait apparaître comme dans un miroir, devant l'âme irrationnelle, l'image de l'avenir. La divination, pour être sûre, doit être machinale : « une preuve suffisante que Dieu a accordé la mantique à la déraison humaine, c'est que nul n'obtient une mantique surnaturelle et vraie, étant dans son bon sens[1]. » Il faut donc que l'individualité propre de l'instrument humain, du *medium*, comme on dirait aujourd'hui, ait été préalablement affaiblie ou annihilée, soit par l'enthousiasme, soit par le sommeil, soit même par la maladie[2]. L'approche de la mort met l'homme dans cet état; c'est pourquoi les mourants ont l'esprit prophétique, comme Socrate en avertit ses accusateurs, auxquels il prédit le châtiment de leur crime : « J'en suis déjà, dit-il, à cet état dans lequel les hommes prophétisent le mieux[3]. »

La mantique est donc la traduction spontanée par la parole des images inconsciemment perçues par la partie la plus grossière de l'âme, au moyen d'un organe que les devins avaient de tout temps signalé pour être le siège des manifestations fatidiques. Ces mêmes images, vaguement entrevues

1) PLAT. *Tim.*, p. 71 e (ἔννους). — 2) PLAT. *Tim.*, p. 71 ; *Republ.*, IX, p. 571 ; *Epinomis*, p. 985. — 3) PLAT. *Apolog.*, § 30.

pendant le sommeil, constituaient les songes que l'on pouvait traduire après coup, mais artificiellement, en langage prophétique.

La philosophie platonicienne accueillait et expliquait ainsi toutes les pratiques divinatoires. Il est même possible que Platon ait fait une dernière concession à la foi populaire en admettant la révélation sans intermédiaire humain, sous forme de « voix (φῆμαι) » qui se feraient entendre même des individus « bien portants, » c'est-à-dire en-dehors du sommeil ou de l'enthousiasme[1]. En tout cas, des voix de cette nature n'avaient rien de plus merveilleux que les apparitions auxquelles Platon ne refusait pas de croire[2], et la démonologie platonicienne disposait d'assez de génies pour tout expliquer[3].

On sait l'impulsion puissante que le platonisme imprima aux croyances spiritualistes. Pour ce qui regarde spécialement la divination, il suffirait de dire que Dion et Miltas, l'un général, l'autre devin de profession, qui appliquaient si habilement la mantique à l'art de gouverner ou de commander, sortaient de l'école de Platon[4], et que, à plusieurs siècles de distance, le néoplatonisme se voua sans réserve à la défense du surnaturel.

De Platon à Aristote, la transition est soudaine et presque brutale. L'esprit scientifique, le goût des solutions naturelles, le dédain tranquille pour le merveilleux, reparaît avec Aristote. La divination fondée sur l'interprétation des signes extérieurs n'occupe pas un instant l'attention du Stagirite. Ce ne peut être à ses yeux qu'un travail d'induction rationnelle ou une pure supercherie. Quand il dit quelque part que les sages et les gens favorisés d'en haut devinent rapidement, ceux-ci par habitude, ceux-là par sagacité acquise[5], il veut

1) Plat. *Epinomis*, p. 985. — 2) Plat. *Legg.*, V, p. 738. — 3) Cf. Plat. *Phædo*, p. 81. — 4) Plutarch. *Dion*, 22. — 5) Aristot. *Mor. Eudem.*, VII, 14.

dire simplement que la science chez les uns, la pénétration naturelle de l'esprit chez les autres produisent ces inductions rapides que le vulgaire prend pour de la divination surnaturelle.

La mantique proprement dite, ou divination subjective, mérite qu'on s'y arrête davantage et le philosophe l'étudie sous sa forme la plus ordinaire, le songe.

La question préalable est de savoir si l'homme peut prévoir l'avenir; si, de même que le passé est présent à sa mémoire, il a une faculté qui lui permette de se représenter l'avenir, « une certaine science spérative, que certains appellent la mantique[1]. » Au cas où cette faculté existerait, quel serait l'agent de la connaissance? Si l'agent est divin, pourquoi s'adresse-t-il au premier venu, ou ne le fait-il pas en temps opportun, ou déguise-t-il sa pensée dans d'indéchiffrables énigmes? S'il n'est pas divin, comment expliquer qu'une faculté purement humaine puisse saisir des faits qui sont ou futurs ou produits à de grandes distances?

On conçoit qu'envisageant ces objections, d'une part, et de l'autre, une tradition universellement acceptée, le judicieux philosophe ait conclu « qu'il n'était facile ni de mépriser la divination, ni d'y croire[2]. » Ce qui retient Aristote au moment où il va nier absolument la divination, c'est évidemment la tradition, c'est cet « art mantique » qu'Onomacrite est allé étudier en Crète et qui s'exerce chaque jour[3]. Aristote prit le seul parti qui lui restait. Il déclara que la divination existe réellement, mais comme produit d'une faculté naturelle. La prescience, comme ses disciples l'affirmaient après lui[4], est innée à l'âme. Ce n'est donc pas en-dehors d'elle-même, dans un commerce mystérieux avec la divinité, mais dans sa propre nature qu'elle trouve la révélation de l'avenir. Lorsque le

1) Arist. *Memor.*, p. 449. — 2) Arist. *De Divin. per insomn.*, 1. — 3) Arist. *Polit.*, II, 9. — 4) Cic. *Divin.*, II, 48.

sommeil, par exemple, l'a obligée à se replier sur elle-même et l'a isolée de ses impressions du dehors, alors, « reprenant sa nature propre, elle devine et annonce les choses futures[1]. »

Cette idée, Aristote, en quête d'une échappatoire, l'a peut-être tout simplement empruntée au fonds légué par les poètes. « L'âme dort, disait Pindare, pendant que nos membres agissent; mais souvent, pendant leur sommeil, elle révèle en songe la décision future des récompenses et des châtiments[2]. »

La faculté divinatoire, commune à tous les hommes, pouvait se trouver particulièrement exaltée par certaines conditions physiologiques. Les malades et les mélancoliques la possèdent à un haut degré et peuvent la porter jusqu'à l'enthousiasme prophétique. Aristote expliquait ainsi les extases des sibylles et des Bakides[3]. Il aurait pu citer à l'appui de sa théorie un fait qui dut faire du bruit de son temps et qui a été recueilli par Nymphis d'Héraclée. Cet historien raconte que Denys, fils de Cléarque le premier tyran d'Héraclée, avait acquis un embonpoint tel qu'il en était suffoqué et tombait parfois dans un sommeil cataleptique. Ces léthargies répétées avaient développé chez lui la faculté divinatoire, de façon qu'il pouvait rendre des oracles, et qu'il se mettait de bonne grâce, derrière un paravent, à la disposition des consultants[4].

En résumé, Aristote rejette la divination extérieure ou inductive et accepte la mantique subjective, en la réduisant à n'être plus que l'exercice naturel d'une faculté spéciale. C'est assez dire ce qu'il pensait des devins, des chresmologues et même des oracles, qui tous prétendaient jouir d'une révélation

1) Arist. ap. Sex. Empir., *Adv. Math.*, IX, 21. — 2) Pind. *Fr.*, 108, ed. Bergk. Cf E. von Lasaulx, *Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern*. München, 1858. — 3) Arist. *Probl.*, XXX, 1. Cf. Plut. *Plac. phil.*, V, 1, et, au vol II, le chapitre des *Chresmologues*. — 4) Athen. *Deipnos.*, XII, § 72. Ælian. *Var. Hist.*, IX, 13.

surnaturelle. Quand il veut citer un exemple d'ambiguïté et de prolixité vide, il cite l'oracle, émané de Delphes, sur la foi duquel Crésus franchit l'Halys, et ajoute que « tous les devins et faiseurs d'oracles » s'enveloppent dans les mêmes précautions oratoires[1]. Il rapporte aussi l'expérience qu'avait faite un certain Hégésippe, lequel,après avoir soumis une question au Zeus d'Olympie, était allé consulter sur le même cas le dieu de Delphes pour comparer les réponses ; et il remarque, avec une pointe de malice, que les réponses ne pouvaient manquer d'être semblables[2]. Au fond, il regarde les dispensateurs de révélation comme des charlatans, et, quand il raconte que les Byzantins eurent l'idée de prélever pour le fisc le tiers des recettes des devins et prestidigitateurs, on voit bien qu'il ne trouve pas cet impôt vexatoire[3].

Il suffit, du reste, pour voir dans quel sens s'exerça l'influence d'Aristote, de suivre dans son école le développement de ses principes. Au rapport d'Eusèbe, les péripatéticiens attaquaient la divination aussi bien que les cyniques et les épicuriens[4]. Origène dit qu'il aurait pu réfuter, sur ce point, les arguments de Celse avec ceux d'Aristote[5].

Théophraste écrivit, « sur l'enthousiasme[6], » mais, à coup sûr, en physiologiste, avec la plume qui avait décrit le caractère du superstitieux. Dicéarque, comme lui disciple immédiat d'Aristote, publia, sous le titre de *Descente chez Trophonius* un opuscule dans lequel il essayait sans doute de réduire à la proportion de phénomènes naturels les hallucinations étranges éprouvées par les clients de l'oracle béotien[7]. Il avait, du reste, développé sa manière de voir dans un « gros traité d'où il résulte, dit Cicéron, qu'il vaut mieux ignorer toutes ces choses que de les savoir[8]. » Héraclide de

1) Arist. *Rhet.*, III, 5. — 2) Arist. *Ibid.* — 3) Arist. *Œconom.*, II, 2, 3. — 4) Euseb. *Præp. Evang.*, IV, 2. — 5) Origen. *Contra Cels.*, VII, 3. — 6) Athen. *Deipnos.*, XIV, § 18. — 7) V. vol. III, *Oracle de Trophonius*. — 8) Cic. *Divin.*, II, 42.

Pont, esprit curieux qui s'était formé entre Platon et Aristote, rassemblait, dans son livre « sur les oracles[1], » des faits qui pouvaient servir d'arguments à toutes les opinions. Sur le terrain des faits, le Lycée et l'Académie pouvaient s'entendre. On acceptait de part et d'autre la divination subjective par les songes et par l'enthousiasme[2]. Mais les théories professées par les deux écoles rivales n'en étaient que plus irréconciliables. La mantique platonicienne établit un commerce entre les hommes et les dieux ; celle des péripatéticiens laisse l'âme isolée et repousse tout contact avec le monde surnaturel.

Ainsi les deux grands penseurs du IVe siècle, Platon et Aristote, avaient mis sur pied comme deux armées qui continuèrent longtemps encore les hostilités, l'une voulant absorber la science dans la révélation, l'autre, la révélation dans la science. Les comiques du temps saisirent l'opinion publique de ces débats traduits en fictions plaisantes. On cite quantité de pièces qui roulent sur les superstitions divinatoires : l'*Augure* (Οἰωνιστής) d'Antiphane, le *Devin* (Μάντις) et l'*Inspiré* (Θεοφορήτος) d'Alexis, l'*Illuminée* (Θεοφορουμένη) de Ménandre, le *Sacrificateur acharné* de Métagène (Φιλοθύτης), sans compter les attaques plus générales contre le mysticisme et les bizarreries de la dévotion.

La lutte était loin d'être assoupie lorsque les stoïciens et les épicuriens la reprirent pour leur propre compte et la menèrent avec une vigueur inconnu jusque là. Pour ces écoles nouvelles, il ne s'agissait plus de théorie, mais de pratique, et la lutte fut d'autant plus vive que, de part et d'autre, on ne combattait plus seulement pour la vérité, mais pour le bonheur.

L'esprit aristotélique tenait trop peu de compte des

1) HERACLID. PONTIC. (*Fragm. Hist. græc.*, ed. Müller, II, p. 197.) — 2) CIC. *Divin.*, I, 3.

besoins multiples de la nature humaine, qui ne peut ni ne veut vivre de raison pure. Une école qui n'avait rien ou presque rien à enseigner sur Dieu, la Providence, l'âme humaine et ses destinées, ne pouvait guère agir sur l'opinion du grand nombre. Le stoïcisme, au contraire, ambitionna l'honneur de créer une philosophie pratique, dans laquelle tout serait subordonné à l'utilité, et où toute théorie serait jugée par ses applications. S'il manqua son but, c'est qu'au lieu de tenir compte des forces humaines, comme il s'y était engagé, il s'éprit tout d'abord de la perfection idéale et ordonna l'existence d'après un plan fourni par la raison pure. De cette contradiction initiale résultent toutes les contradictions de la philosophie stoïcienne, une des plus compliquées qu'ait enfantées le génie raisonneur de la Grèce. Partout, dans ce système, il y a disproportion entre le but et les moyens, l'un étant marqué d'avance par le sentiment, les autres fournis par une logique inflexible, qui se raccorde à force de subtilités à cette faculté hétérogène avec laquelle elle a la prétention de se confondre. Aussi le stoïcisme, en acceptant toutes les idées religieuses et en justifiant toutes les aspirations du sentiment, ne parvint à être ni pratique ni populaire.

Nulle école n'a autant fait pour enraciner à jamais la foi en la divination[1]. Elle la tirait immédiatement de son dogme le plus cher, celui de la Providence, combiné avec son principe dirigeant, le souci de l'utilité pratique.

Les stoïciens concluaient *a priori* qu'il existait une divination, parce que les dieux étaient trop bons pour avoir refusé à l'homme un bien si précieux[2]. S'il y a des dieux, disaient-ils, et qu'ils ne révèlent pas à l'avance aux hommes

1) V. Wachsmuth, *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*. Berlin, 1860. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IV², p. 313 sqq. — 2) Cic. *Divin.*, I, 5; II, 17, 49.

ce qui doit arriver, c'est que, ou bien ils n'aiment pas les hommes, ou ils ignorent eux-mêmes l'avenir, ou ils pensent que l'homme n'a pas intérêt à le connaître, ou ils croient au-dessous de leur dignité de l'annoncer, ou ils sont incapables de le faire. Or, aucune de ces hypothèses n'est admissible; donc, la révélation existe [1].

Ils prouvaient généralement la mantique par la Providence et la providence par la mantique [2]. Ce n'était là, pour ainsi dire, qu'une entrée en matière, car les stoïciens ne se sont pas crus dispensés de donner une théorie complète et raisonnée de la divination. Ils avaient pour cela trois questions à résoudre. La divination est-elle possible? est-elle utile et, par conséquent, réelle? par quels moyens est-elle réalisée?

En ce qui concerne le premier point, les stoïciens disposaient d'arguments surabondants, car non-seulement ils avaient la Providence, qui eût suffi à expliquer la possibilité de la mantique, mais ils identifiaient avec elle la Nécessité ou rapport fatal des causes et des conséquences. En vertu de la sympathie universelle qui unit tous les êtres de la nature, il n'y a pas de fait qui ne soit rattaché par des rapports nécessaires à tout l'ensemble des faits passés, présents et futurs. Ils exprimaient cette idée d'une manière énergique en disant qu'on ne peut lever un doigt sans que l'effet n'en retentisse dans tout l'univers. Le rapport entre le doigt levé et tel fait qui paraît complétement indépendant de cet acte pourra ne pas être perceptible, mais il n'en existera pas moins. Tels sont les rapports que la divination conjecturale découvre entre les signes avant-coureurs et le fait qu'ils annoncent. On ne voit pas d'abord quel lien il peut y avoir entre le vol d'un oiseau ou la couleur d'un foie et le gain d'une bataille, mais il est impossible qu'il n'y en ait pas un.

1) Cic. *Divin.*, II, 49. — 2) Cic. *Nat. Deor.*, II, 5, 65. Diog. Laert., VII, 149. Sex. Empir. *Adv. Math.*, IX, 132.

Le rôle de la Providence est précisément de nous révéler ces rapports subsidiaires, ces fils ténus que la logique ordinaire est impuissante à saisir.

Cette théorie établit parfaitement la possibilité de la divination, mais elle renferme déjà en germe les objections contre lesquelles les stoïciens vont avoir à lutter pour établir l'utilité de cette science. Avec la Providence seule, une providence libre, ils échappaient au fatalisme ; avec l'enchaînement nécessaire de toutes choses, ils ne le pouvaient plus. Ils ont eu le courage d'accepter cette première conséquence de leurs principes, le fatalisme, et l'obstination de se refuser à aller plus loin dans la voie des déductions. Ils n'en ont pas moins placé la vertu dans la direction de la volonté, qui est libre de se conformer spontanément au plan divin ou de le suivre malgré elle, et trouvé la raison d'être de la mantique dans son utilité.

Leurs adversaires ne manquaient pas de leur demander à quoi pouvait servir la divination si tout était fatal. Sans doute, ils pouvaient demander à leur tour si un avenir qui n'aurait pas été fatal était susceptible d'être prévu ; mais ce n'était pas là répondre à la question. D'ordinaire, ils répondaient que la divination et la résolution consécutive de l'homme avaient été prévues avec le reste par la Providence, ce qui revenait à dire que la mantique avait pour utilité de coopérer à la réalisation du plan divin. Si cette échappatoire ne prouvait guère l'utilité de la divination pour l'homme, elle démontrait fort bien qu'elle était fatale elle-même. Mais si elle était fatale, elle ne pouvait plus être la marque de la bonté divine, et, comme les stoïciens tiraient de la bonté divine la preuve de la réalité de la divination, il s'ensuit qu'ils tournaient dans le cercle vicieux où roulent pêle-mêle tous ceux qui veulent concilier la prescience infaillible de Dieu avec tout ce qui présuppose la liberté.

Ils auraient pu, si l'esprit rigoriste de la secte n'avait été ennemi des moyens termes, s'en tenir à un fatalisme mitigé, d'origine aristotélique, qui pourrait prendre pour devise « *de minimis non curat prætor.* » Dans ce système, Dieu règle le plan général, l'enchaînement des grandes causes; mais, dans les cadres restreints que forme l'intersection de ces grandes lignes, il y a place pour la liberté. La divination aurait pu faire connaître les faits inévitables et ceux-ci permettre de prévoir les actes contingents.

Chrysippe crut avoir assez fait pour la liberté humaine en disant que nos actes ne sont pas réglés dans le détail par la fatalité, mais sont nécessités par la nature même de nos penchants, par une impulsion initiale dérivant du Destin. Il comparait la volonté humaine à un cylindre que le destin lance sur une pente et qui continue à rouler en raison de sa forme et de son poids[1]. On rencontre, plus tard, cette opinion modifiée dans un sens favorable à la liberté par des raisonneurs plus accommodants. « Ils nous laissent le choix de notre vie, dit Tacite, mais ce choix, dès qu'il est fait, entraîne une suite de conséquences inévitables[2]. « Cette explication même, à supposer que l'historien l'ait exactement rendue, ne contenta personne, et l'on put dire des stoïciens, sans les calomnier, qu'ils persistaient dans le fatalisme absolu. Au fond, les stoïciens étendaient la fatalité à tous les actes sans exception et n'admettaient le libre arbitre ou faculté de vouloir librement que chez le sage. C'est en vue du sage qu'ils persistaient à affirmer l'utilité de la divination, car le sage devait trouver dans cette connaissance anticipée de l'avenir l'avantage de s'identifier spontanément avec la volonté divine, de savoir et de vouloir plus tôt ce qu'elle voulait, en un mot, de faire acte de sagesse pendant plus longtemps que ne le lui aurait permis le cours ordinaire des choses.

1) Cic. *De fato*, 18. Gell., VII, 2. — 2) Tac. *Annal.*, VI, 21.

Voilà pourquoi ils tenaient en médiocre estime la prière et les expiations, qui visent à modifier l'avenir, tandis qu'ils se faisaient les défenseurs convaincus de la mantique[1].

Ils ne parvenaient cependant pas de cette manière à détruire l'objection tirée de leur fatalisme même, car, si la divination est fatale, il n'y a pas lieu de la recommander ou de rechercher l'utilité dont elle peut être; il suffit de constater qu'elle est.

La réalité de la divination ne faisait pas de doute pour les stoïciens. Ils suppléaient à l'insuffisance de leurs preuves logiques par le grand nombre de preuves historiques qu'ils recueillirent de toutes parts avec un zèle infatigable. Personne n'a autant écrit que les stoïciens sur ce sujet. A la suite de Chrysippe, le docteur de l'école, Sphæros, Diogène de Séleucie, Antipater de Tarse, Posidonius, Boethus, accumulèrent des provisions d'arguments et d'exemples.

L'agent de la connaissance divinatoire n'est autre que la Providence parlant à l'âme au moyen de signes. Ces signes peuvent êtres perçus directement, autrement dit, contemplés (θεωρεῖν) par l'âme, ou trouvés par voie d'exégèse dans des phénomènes extérieurs. Les stoïciens définissaient donc la divination « science théorique et exégétique des signes donnés aux hommes par les dieux[2]. » Ils la divisaient conséquemment en deux parties, divination spontanée, ou *naturelle* (ἄτεχνος-ἀδίδακτος) et divination *artificielle* (ἔντεχνος), faisant rentrer dans ces deux grandes catégories tous les modes connus[3].

La divination spontanée ou intuitive consiste dans une communication directe de l'âme avec la divinité, communication qui a lieu soit pendant le sommeil, soit dans l'enthousiasme[4]. La révélation divine émane, suivant les cas,

1) Senec. *Quæst. Nat.*, II, 35. *Epist.*, XLI, 1. — 2) V. ci-dessus, p. 9. — 3) Cic. *Divin.*, I, 18; II, 11. Plut. *Vit. Hom.*, 212. — 4) Cic. *Divin.*, I, 30. Plut. *Placit. philos.*, V, 1.

soit de l'âme du monde qui s'infuse dans celle de l'homme, comme le pensait Héraclite; soit des esprits aériens qui se montrent et laissent voir en eux la vérité dont ils ont conscience, comme l'affirmait Démocrite; soit de la parole de ces mêmes esprits, comme le prouvaient les allocutions entendues en songe. Toutes les opinions antérieures étaient ainsi accueillies par l'éclectisme stoïcien. La réceptivité de l'âme pour ces impressions supra-sensibles est d'autant plus grande qu'elle-même est plus dégagée des sens. Tout ce qui exalte son activité aux dépens de celle du corps la prédispose à la divination. Le sommeil, l'approche de la mort, agissent surtout en paralysant les sens; l'enthousiasme, certaines vapeurs telluriques, la musique même ou la contemplation des beautés sévères de la nature, en augmentant l'énergie du feu intellectuel qui constitue l'âme[1].

La divination artificielle (τὸ τεχνικὸν) est une opération inductive qui supplée à la connaissance directe des causes et des effets en saisissant certains rapports accessoires établis par la sympathie universelle entre des faits en apparence hétérogènes. Elle peut être fondée soit sur l'observation des entrailles ou signes physiologiques, soit sur celle des signes météorologiques, soit sur le sens des incidents symboliques (σύμβολα), ou encore sur les manifestations de l'instinct chez les animaux et même chez l'homme. Telles sont, en particulier, les attitudes des oiseaux et les paroles échappées à une personne distraite qui prophétise à son insu (φήμαι-κληδόνες).

L'interprète de ces signes a d'autant plus de chances de rencontrer le vrai qu'il apporte à cet acte des dispositions intérieures plus louables et qu'il reste plus fidèle à la tradition, fruit d'une longue expérience.

Enfin, la divination était dotée d'une théorie définitive,

1) Cic. *Divin.*, I, 50.

entièrement fondée sur des principes rationnels, les seuls que reconnût l'école stoïcienne. Cette théorie donnait pleine satisfaction aux croyances populaires, dont elle n'excluait que les plus grossières; elle devait plaire aux partisans du surnaturel par l'emploi qu'elle fait de la Providence et des génies révélateurs, tandis que, d'autre part, elle répétait, avec la science naturaliste, que tout est enchaîné par des rapports nécessaires et que la divination ne peut découvrir autre chose que ces rapports.

Le panthéisme peut très-bien, sans inconséquence, accepter l'existence de tout ce que le langage ordinaire appelle surnaturel et soutenir que le surnaturel n'existe pas, puisque tout ce qui est constitue la Nature, identique avec Dieu, et qu'il n'y a rien en-dehors d'elle.

Pendant que le stoïcisme s'éloignait ainsi du cynisme, d'où il était sorti, pour combiner avec la morale les idées panthéistiques d'Héraclite, Épicure restait fidèle à la pensée des cyrénaïques, qui était une aversion décidée pour toute espèce de mysticisme. Le merveilleux n'entrait pas dans le jardin modeste où le chef des libres-penseurs de l'antiquité enseignait l'art d'être heureux.

Épicure supprima radicalement la divination en ne lui laissant ni objet ni agent : ni objet, car l'univers n'est pas ordonné suivant un plan, et la physique épicurienne nie même la fatalité naturelle en douant l'atome d'une certaine spontanéité inconsciente; ni agent, car il n'y a pas de Providence[1]. Sans doute les dieux existent, puisque leurs images peuvent frapper nos sens, soit dans le sommeil, soit pendant la veille; mais ces dieux philosophes ne s'occupent que de leur propre félicité. Or, comme leur félicité ne dépend en rien de la marche de notre système cosmique, attendu qu'ils vivent dans un espace extérieur à lui, dans un « intermonde, »

1) Diog. Laert., X, 135. Plut. *Plac. philos.*, V, 1. Tertull. *De Anima*, 46.

ils ne se soucient nullement de ce qui s'y passe et n'ont rien à nous dire.

« Comment se mettre dans l'esprit, dit Épicure, que le départ des animaux d'un certain lieu soit réglé par une divinité qui s'applique ensuite à remplir ces pronostics? Il n'y a même pas d'animal qui voudrait s'assujettir à ce sot destin; à plus forte raison, n'y a-t-il pas de dieu pour l'établir[1]. » Devant l'audacieuse affirmation du maître s'évanouissaient toutes les puissances dont le joug pesait sur la liberté humaine; ses disciples n'avaient que faire d'interroger un avenir dont chacun détermine pour soi la forme, de compte à demi avec les forces aveugles de la matière.

Jamais, depuis Xénophane, la Grèce n'avait entendu un pareil langage. Nul n'avait osé encore s'attaquer ainsi sans détour à l'idée de la Providence, et l'atomisme de Démocrite lui-même en avait laissé subsister l'ombre. Athènes voyait naître et grandir en même temps deux systèmes matérialistes aboutissant aux conséquences les plus opposées, et cela, après avoir vu le spiritualisme enfanter les écoles antagonistes de Platon et d'Aristote. Il suffisait d'aller au Portique pour entendre justifier toutes les croyances traditionnelles et d'écouter ensuite « ceux du Jardin » pour trouver ces mêmes idées ridicules. Belle matière à réflexions pour les esprits sceptiques!

Le scepticisme ne pouvait manquer de se développer dans des conditions aussi favorables et d'apporter son concours aux partisans des solutions négatives. Déjà, du temps d'Aristote, Pyrrhon avait repris les arguments des anciens sophistes. Mais il avait l'esprit trop excessif, et s'était trop hâté d'arriver à des conclusions absurdes, pour exercer sur les esprits une grande influence.

1) Epicur. *Epist. ad. Pythocl.* V. Guyau, *Contingence et liberté selon Épicure.* (*Revue philos.*, juill. 1877.)

La nouvelle Académie, au contraire, fondée vers 280 avant J.-C. par Arcésilas, devint la forteresse du scepticisme savant et systématisé, surtout depuis que le brillant et spirituel Carnéade l'eut entourée d'arguments inexpugnables. La dialectique de Carnéade détruisit, au sein des classes éclairées, la plupart des croyances religieuses et particulièrement la foi à la divination. Chrysippe eût frémi de voir son élève renverser en se jouant cette fragile construction que le stoïcisme consolidait si péniblement, avec le désir de rattacher pour toujours la philosophie à la religion.

Carnéade montra que si la divination prétendait connaître des conséquences fortuites, les seules dont la science ne puisse rendre compte, elle se débattait dans le vide, attendu que le hasard ne saurait être prévu, même par l'intelligence divine; et que, si ces conséquences n'étaient pas fortuites, elles étaient nécessaires, c'est-à-dire fatales, auquel cas il devient possible, mais inutile et même nuisible de les prévoir[1]. Dire qu'un événement est fortuit, c'est dire qu'il n'a pas de cause, qu'il n'est déterminé par rien : il est, par conséquent, impossible de rattacher un tel fait, par un lien quelconque, à un autre fait, autrement dit, de le prévoir. Si l'on prétend qu'il peut être prévu par Dieu, il n'est plus le produit du hasard; il a sa cause dans l'intelligence divine qui, ne pouvant errer, le détermine fatalement. Carnéade amenait ainsi les partisans de la divination sur le terrain du fatalisme stoïcien, et, là, il leur démontrait facilement la complète inutilité d'une science qui ne peut rien changer au cours des choses. Il détruisait ensuite ce fatalisme en arguant de son incompatibilité absolue avec la liberté humaine que le scepticisme académique relevait ainsi, avec son initiative inconditionnelle, sur les ruines du hasard, conception inintelligible, et du Destin, entité absurde[2].

1) Cic. *Divin.*, II, 3-9; *De fato*, 14. — 2) Cic. *De fato*, 14.

Carnéade laissait volontiers à ses auditeurs le soin de conclure. Il aimait à opposer les uns aux autres les divers systèmes, qu'il retouchait au besoin pour renforcer de part et d'autre les arguments, et trouvait un plaisir d'artiste à balancer entre eux la victoire. Il lui suffisait d'avoir établi que quiconque croyait à liberté devait renoncer à la divination, et quiconque admettait la divination était obligé de lui sacrifier sa liberté. On comprend ce que devenaient, devant un pareil dialecticien, les preuves historiques de la révélation. Il les tenait, en général, pour des histoires inventées à plaisir, et, s'il était avéré que certaines prophéties s'étaient réalisées, il en était quitte pour dire qu'elles s'étaient fortuitement rencontrées avec la réalité.

Le scepticisme académique eut pour premier effet d'amener le stoïcisme lui-même, ou du moins certains stoïciens, à une transaction éclectique. Panétius de Rhodes essaya de mettre la doctrine stoïcienne en harmonie avec le sens commun et en paix avec les autres systèmes. La divination extérieure ou exégétique fut sacrifiée aux arguments de Carnéade. Panétius demandait, comme l'académicien, si c'était Jupiter qui avait décidé que, pour porter bonheur, la corneille devait croasser à gauche et le corbeau à droite[1]. Il se moquait aussi des rêveries astrologiques[2]. Mais, quand Panétius avouait que « la divination est insoutenable [3], » il exceptait de cet arrêt la divination subjective ou révélation intérieure. Sur ce point, il hésitait; car, s'il ne trouvait pas de raisons bien fortes pour établir l'existence d'une faculté divinatrice dans l'âme, il n'en voyait pas non plus de décisives pour la rejeter formellement[4]. Scylax et Diogène de Séleucie paraissent avoir adopté la même manière de voir[5].

Ce que Panétius avait gardé de la foi en la divination

1) Cic. *Divin.*, I, 7. — 2) Cic. *Ad Div.*, II, 42, 47. — 3) Diog. Laert., VII, 149. — 4) Cic. *Divin.*, I, 3. *Acad.*, II, 33. — 5) Cic. *Divin.*, II, 42.

ramena bien vite ce qu'il en avait éliminé. Son élève Posidonius écrivit un gros livre sur la mantique et redressa les idoles que le maître avait renversées, en y ajoutant peut-être des superstitions nouvelles, par exemple, la croyance aux apparitions divines[1] et une foi absolue dans l'astrologie qu'il pratiquait pour son propre compte[2]. On lui attribuait même un traité sur la plus ridicule des divinations antiques, celle qui tirait ses pronostics du tressaillement des membres[3]. Le Syrien d'Apamée ne pouvait être sensible aux arguments qui avaient frappé l'esprit délié du Rhodien. Posidonius fut un des hommes les plus doctes de l'antiquité et en même temps un des plus crédules. Il répéta les assertions formulées avant lui dans l'école et trouva même, dit-on, de nouvelles raisons pour justifier la mantique. Il est douteux, toutefois, que ses retouches aient amélioré la théorie stoïcienne.

Posidonius distinguait trois sources de révélation, la Providence, le Destin, et la nature humaine[4]. C'est l'indice d'un effort fait pour limiter le rôle envahissant du Destin, qui avait toujours embarrassé Chrysippe, et pour le dissimuler entre la Providence libre de Socrate et la faculté divinatoire d'Aristote. Mais cet effort ne pouvait aboutir qu'à des résultats illusoires, car l'idée de la fatalité est de celles qui n'acceptent pas de mesure. La Providence de Posidonius ne pouvait pas être libre avec le Destin, et la faculté divinatoire de l'âme n'était pas, comme chez Aristote, indépendante de toute intervention divine; l'âme ne prévoyait qu'en vertu de sa parenté (*cognatione*) ou plutôt de sa communion avec l'esprit divin[5].

Posidonius, sur toutes ces questions, n'avait pas fait preuve

1) V. E. Zeller, *Philos. der Griechen*, IV³, p. 320, 6. — 2) Augustin. *Civ. Dei*, V, 2. — 3) Suidas s. v. Οἰωνιστικήν. Peut-être ce traité spécial n'était-il qu'un chapitre de la *Mantique*. — 4) Cic. *Divin.*, I, 55. — 5) Cic. *Divin.*, I, 30.

d'une bien grande habileté dialectique. On le voit assez aux ménagements ironiques que garde pour lui son élève Cicéron[1].

La discussion a presque toujours pour effet de faire prévaloir les opinions négatives. La Grèce, vieillie, fatiguée, désillusionnée, n'en avait guère d'autres à léguer aux Romains, ses disciples de la dernière heure.

Les Romains jouissaient, à l'égard de la divination, d'une grande liberté d'esprit. Ils n'avaient pas vécu, comme les Grecs, au milieu des oracles; leur mythologie indigente n'invoquait ni prophéties ni décrets de la fatalité, et leur divination officielle n'avait pas pour but de pénétrer les secrets de l'avenir ou du passé, mais simplement de reconnaître à certains indices la volonté présente des dieux. Encore les pratiques qu'elle employait avaient-elles une efficacité intrinsèque, indépendante de toute connaissance. L'État, chez eux, consultait les dieux pour remplir un devoir, et le résultat de la consultation avait beaucoup moins d'importance que le strict accomplissement des cérémonies dont elle était entourée[2]. Aussi, la foi en la science de l'avenir proprement dite était, pour eux, affaire de goût personnel, et ils se croyaient d'autant moins obligés de l'accepter que les devins et les prophètes leur venaient du dehors.

Ennius avait attaqué avec vigueur tous les charlatans marses, étrusques, grecs, chaldéens, égyptiens qui vendaient leurs révélations au plus offrant, et avait même pu dire, sans trop de scandale, que les dieux ne s'occupaient pas des affaires humaines[3]. Après lui, les lettrés subirent principalement l'influence de Polybe, qui avait à peu près sur la divination les idées d'Aristote et de Carnéade, le professeur de scepticisme[4]. Varron, disciple de l'Académie, dressa l'inven-

1) Cic. *De fato*, 3-4. — 2) V., vol. IV, *La Divination chez les Romains*. — 3) Cic. *Divin.*, I, 58. — 4) Polyb. *Excerpta Vatican.*, XXIX, 6.



taire du culte national sans voir, dans toutes ces pratiques, autre chose que des habitudes sociales. Le stoïcisme romain, représenté par Caton d'Utique, regardait comme une faiblesse le souci superstitieux de l'avenir[1], et Lucrèce propageait les négations radicales d'Épicure.

Enfin Cicéron, reprenant l'étude de ces graves problèmes avec le désir de se faire une conviction définitive, discuta successivement les diverses données de la question, d'abord l'existence des dieux et, par suite, de la Providence, puis la théorie de la divination proprement dite, et, pour combler toute lacune, celle du destin[2]. Les stoïciens lui fournirent les doctrines affirmatives et les académiciens les réfutations[3]. Ses conclusions, dissimulées en partie par les libres allures du dialogue, sont exactement celles de Carnéade. Rien ne reste debout de toutes ces constructions chimériques édifiées par le travail de l'imagination populaire et si laborieusement consolidées par la philosophie stoïcienne. En ce qui concerne spécialement la divination, Cicéron la considère comme le fléau de l'esprit humain, et il croit rendre à ses semblables un service signalé en la reléguant parmi les superstitions dont la philosophie doit délivrer la société.

Le témoignage qu'il se décerne, en finissant son traité *De la Divination*, rappelle, à certains égards, les protestations passionnées de Lucrèce. « Finissons-en, s'écrie-t-il, avec cette divination par les songes, comme avec les autres. Car, pour dire le vrai, la superstition, répandue parmi les peu-

1) Lucan. *Phars.*, IX, 550. — 2) Cic. *De Natura Deorum*, lib. III (44 av. J.-C.). — *De Divinatione*, lib. II (44 av. J.-C.); *De fato*, lib. I (44 av. J.-C.). — 3) V. Th. Schiche, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de Divinatione*. Ienæ, 1875. L'auteur de cette dissertation cherche à démontrer que le second livre du *Traité de la Divination* a été composé d'après Clitomaque de Carthage, disciple de Carnéade, comme le premier d'après Posidonius. Cf. le travail — que je n'ai pu consulter — de M. Hartfelder, *Die Quellen von Ciceros zwei Büchern de Divinatione*. Freiburg i/Brisgau. 1878.

ples, a fait peser son joug sur presque toutes les âmes et pris d'assaut l'imbécillité humaine. Nous l'avons déjà dit dans ces livres intitulés *De la nature des dieux*, et nous y avons surtout insisté dans la discussion présente : car nous croyons rendre un grand service à nous-même et à nos concitoyens, en la supprimant par la base. Supprimer la superstition n'est pas, — je tiens à faire bien comprendre ce point — n'est pas renverser la religion. Car il est d'un esprit sage de protéger les institutions des ancêtres en conservant les cultes et les cérémonies; et, d'autre part, la beauté du monde, l'ordre des mouvements célestes nous obligent à reconnaître une certaine essence supérieure et éternelle vers laquelle le genre humain doit lever les yeux avec admiration. Mais, de même qu'il faut propager au besoin une religion associée à la connaissance de la nature, de même il faut extirper, jusqu'à la dernière, les racines de la superstition. Elle est là, en effet, cette superstition, qui vous presse, qui vous poursuit de quelque côté que vous vous tourniez : que vous prêtiez l'oreille à un prophète ou entendiez une parole omineuse; que vous fassiez un sacrifice ou aperceviez un oiseau; que vous voyiez un Chaldéen ou un aruspice; qu'il éclaire ou qu'il tonne, ou qu'un objet soit frappé de la foudre; qu'il se produise un phénomène quelconque ressemblant à un prodige — et il doit nécessairement s'en produire de temps à autre — vous n'avez plus un moment de tranquillité d'esprit. Le sommeil, au moins, semble être un refuge contre toutes les peines et tous les soucis, et voilà qu'on en fait sortir la plupart des inquiétudes et des craintes. Ces craintes ne seraient pas par elles-mêmes bien sérieuses et on les dédaignerait plus facilement si les songes n'avaient trouvé des défenseurs de leur cause chez des philosophes, et non parmi les plus bas cotés, mais parmi les plus subtils, les plus habiles à distinguer les

conséquences et les contradictions, enfin parmi ceux qu'on regarde à peu près comme des philosophes parfaits. Peut-être même seraient-ils aujourd'hui considérés comme les seuls philosophes, si Carnéade n'avait lutté contre leur arbitraire[1]. »

S'il est vrai que Cicéron, dans sa jeunesse et sous l'impression des leçons de Posidonius, ait consulté l'oracle de Delphes et consacré des offrandes dans le temple[2], il était bien revenu de sa première ferveur. C'était dans toute la plénitude de sa raison, et dans un moment où l'avenir lui apparaissait chargé d'obscures menaces, qu'il rompait avec la vaine curiosité des choses futures.

La foi en la divination était, du reste, bien affaiblie dans le monde gréco-romain au moment où Cicéron lui livrait cette dernière bataille. Strabon, un stoïcien modéré, qui croit pour son compte à l'astrologie, constate une sorte d'indifférence générale pour la mantique et les oracles[3]. Tite-Live avoue, avec une sorte de regret, que l'opinion publique de son temps n'accepte plus la révélation par les présages[4], et Diodore, évhémériste déterminé, faisait de son mieux pour expulser le merveilleux de l'histoire.

Mais le besoin du merveilleux, inné à la nature humaine, ne se laisse pas ainsi tromper par une fin de non-recevoir. A côté du courant rationaliste qui, depuis près de deux siècles, minait l'une après l'autre toutes les vieilles croyances, la foi aux signes mystérieux de la révélation persistait et allait bientôt refouler par l'élan du sentiment ce débordement de logique.

Pendant que le scepticisme académique et l'incrédulité épicurienne pourchassaient de toutes parts le surnaturel, un

1) Cic. *Divin.*, II, 72. — 2) Plut. *Cic.*, 5 (*De EI ap. Delph.*, 3). Le fait est contesté, et pour de bonnes raisons, par Drumann (*Geschichte Roms*, V, p. 251). — 3) Strab., X, 3, 23. — 4) Liv., XLIII, 13.

érudit d'origine orientale, Alexandre Polyhistor[1], remettait en circulation des idées empruntées à de prétendus pythagoriciens[2]. On sentait planer de nouveau dans les airs ces éternels objets de la curiosité humaine, les génies ou âmes transfigurées des morts, qui envoient aux hommes ou même aux animaux des présages et des songes.

Ces idées trouvaient un chaud défenseur dans un contemporain de Cicéron, P. Nigidius Figulus, adepte fervent de toutes les superstitions mystiques, qui remplit de gros ouvrages de tout ce que son érudition indigeste lui avait appris sur la théologie, la divination, l'astrologie, voire même la magie. Elles ne furent pas non plus sans influence sur cet augure convaincu et nécromant honteux, P. App. Claudius Pulcher, dont se moquait Cicéron.

Le moment approchait où l'esprit oriental, se déversant sur l'oisiveté mélancolique du monde, allait remplir l'imagination humaine de fantômes vaporeux et la philosophie elle-même de rêveries. On dirait que, dès le commencement de notre ère, la faculté de juger, faculté encore si dominante chez Sénèque, qui restreint la part faite par le stoïcisme à la divination, est partout faussée. C'est de tous côtés un mélange hybride d'instincts empruntés à des races antipathiques et fondus dans un métissage monstrueux. Voici venir, non plus seulement les devins et les prophètes d'autrefois, mais les thaumaturges. L'unique but de la vie humaine est de rapprocher l'homme de Dieu, de l'identifier avec lui. Voir Dieu, l'entendre, lui parler, le comprendre, entrer de mille manières en communication avec lui, tel est le désir inassouvi qui fermente partout. Aussi la divination va-t-elle devenir la science par excellence car « c'est la seule science qui permette de connaître la volonté divine[3]. »

1) Al. Polyhistor florissait vers 80-50 av. J.-C. — 2) Diog. Laert., VIII, 32. 3) Iamblich., *Vit. Pythag.*, 137.



Le comble de la perfection sera désormais d'être le confident de Dieu, l'objet d'une révélation immanente perpétuelle. Sans doute bien peu d'âmes sont capables de s'élever à cette hauteur. Tout le monde n'est pas Apollonius de Tyane, qui commande à la nature et perce sans effort les ténèbres de l'avenir. Mais on connaît des moyens efficaces d'alléger les chaînes qui retiennent l'âme loin des régions éthérées. Ces moyens sont les observances pythagoriciennes, l'abstinence des viandes, le célibat et l'usage des vêtements de lin. Telle est la ferme conviction des néo-pythagoriciens, particulièrement des juifs pythagorisants, des Esséniens[1] et de ce Philon dont l'influence se fit sentir si longtemps dans la philosophie grecque[2]. Les songes ne sont que le premier degré de la révélation, degré accessible au vulgaire : au dessus, il y a ce que Platon avait entrevu, ce que les nouveaux mystiques croient posséder, la révélation par l'extase, par le dépouillement complet de la personnalité absorbée un instant dans l'essence divine.

Une fois la réaction commencée contre le rationalisme, le nombre des sceptiques diminue à vue d'œil. Pline le Naturaliste gémit de la quantité de présages qui embarrassent à chaque pas l'existence. Parlant d'une recette pour comprendre le langage des oiseaux, il s'écrie : « Le cours de la vie fait déjà sans cela des circuits immenses par le fait des augures[3]. » Mais il est stoïcien à demi : il croit aux songes, et c'est sur la foi d'un songe, dans lequel il aurait pu retrouver facilement l'écho de sa propre pensée, qu'il entreprend son grand ouvrage[4]; son neveu, encore plus incapable d'une doctrine arrêtée, a dans les songes une confiance mélangée de restrictions bizarres. Il est curieux de l'entendre raisonner

1) Joseph. *Bell. Jud.*, II, 8, 12. — 2) Phil. *Migr. Abrah.*, p. 417 d. *De Somn.*, 1108 a. V. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, V, p. 364. — 3) Plin., X, 49, 137. — 4) Plin. Jun. *Epist.* III, 5, 4.

sur ce sujet avec Suétone, un autre rationaliste superstitieux. « Tu m'écris, lui dit-il, qu'effrayé par un songe, tu redoutes quelque incident fâcheux dans ton procès; tu veux que je demande la remise à quelques jours, surtout que je n'accepte pas le terme le plus proche. La chose est difficile, mais j'essayerai; car, comme dit le poète, « le songe aussi vient de Zeus. » « Il faut distinguer cependant si, d'ordinaire, tu rêves ce qui doit arriver, ou le contraire. Je crois, en pensant à un rêve que j'ai fait jadis, que celui dont tu as peur te présage, au contraire, un procès excellent. Je m'étais chargé de la cause de Junius Pastor, lorsque, en dormant, je vis ma belle-mère se jeter à mes genoux, me suppliant de ne pas plaider... » Pline avait plaidé quand même, gagné sa cause, et conquis, du même coup, une réputation au barreau. Cependant, il n'ose pas assurer que le songe de Suétone pourra aussi facilement « tourner à bien, » et va s'occuper de demander la remise du procès[1].

Tacite, qui domine de si haut ces esprits médiocres, hésite en face de l'énigme de la révélation. Il sait que, pour rendre la divination possible, il faut un plan arrêté, et que « les plus sages d'entre les anciens et leurs modernes sectateurs professent sur ce point des doctrines opposées[2]. » Il paraît disposé à accepter la méthode la plus fataliste et la moins surnaturelle de connaître l'avenir, l'astrologie, et à écarter les signes soi-disant providentiels[3].

Plutarque était bien fait pour tenter une réconciliation désormais impossible entre la raison découragée et le mysticisme exalté par l'approche de son triomphe. Platonicien éclectique, accessible à toutes les idées moyennes qui lui paraissent d'accord avec le sens commun, il ne voudrait tomber ni dans l'athéisme, ni dans la superstition, et il se meut

1) Plin. Jun. *Epist.*, I, 18. — 2) Tac. *Annal.*, VI, 21. — 3) Tac. *Annal.*, XIV, 12.

librement, sans trop soupçonner les difficultés dialectiques, sur ce terrain vague qui est limité d'un côté par l'épicurisme, de l'autre par le panthéisme stoïcien.

Plutarque a beaucoup écrit sur la divination. Son traité *sur la Mantique*[1] est perdu, mais nous avons encore quelques ouvrages de moindre étendue concernant les oracles et spécialement l'oracle de Delphes. Il voulait ramener l'attention publique sur ces instituts tombés en décadence. Les preuves de fait convenaient mieux à son but et aussi à ses aptitudes que les théories. Aussi la partie théorique de ces écrits est-elle à peu près sans valeur. L'auteur juxtapose des solutions incohérentes et remplace presque toujours les arguments par des comparaisons. Il prend son point de départ dans l'idée de la Providence, qui explique suffisamment la divination prouvée, en fait, par le consentement universel. Cette idée accueille nécessairement tous les modes de divination, parce qu'il y aurait présomption à en interdire un seul à la divinité. Plutarque n'a sans doute rien à objecter à cette conséquence. On le voit, dans tous ses ouvrages, enregistrer, avec une complaisance marquée, les prodiges et miracles dont fourmillent les annales grecques et romaines. Sans doute, il n'accorde pas à tous ces faits indistinctement une foi entière. Il dit quelque part que Thémistocle, désespérant de déterminer le peuple par des raisonnements humains, « eut recours aux prodiges et aux oracles, comme on a recours à la machine dans la tragédie[2]. » Mais il est certain aussi que les prodiges les plus invraisemblables ne lui paraissent pas impossibles.

Cependant, pour lui, comme pour Platon, la forme préférée de la révélation est la divination subjective. Il pense que l'âme humaine est visitée de temps à autre par la vérité divine. Elle possède, à cet effet, une faculté divinatoire innée,

1) Stob. *Eclog.*, LX, 10. — 2) Plut. *Themistocl.*, 10.

symétrique à la mémoire, et qui sommeille tant qu'une secousse physique, un ébranlement nerveux ne vient pas la surexciter en produisant l'*enthousiasme*[1]. Cet état d'enthousiasme rend l'âme capable de vibrer sous le souffle prophétique comme une corde sous l'archet[2]. La faculté mantique n'est plus, comme pour Aristote, une faculté active, se suffisant à elle-même; c'est plutôt une propriété passive, une réceptivité qui fait de l'âme l'instrument de Dieu comme le corps est l'instrument de l'âme[3]. Il y a donc, dans l'enthousiasme et, par suite, dans la révélation, une action surnaturelle s'exerçant sur un sujet qui, suivant qu'il est plus ou moins docile, rend plus ou moins fidèlement la pensée divine.

L'enthousiasme peut être spontané, c'est-à-dire, commencer sans causes appréciables, ce qui n'exclut pas les causes surnaturelles, par exemple, l'intervention des génies[4]. Le plus souvent, il est déterminé par certains agents matériels, tels que des exhalaisons telluriques ou des eaux imprégnées d'une vertu particulière, qui sont moins des agents proprement dits que le véhicule d'influences naturelles attachées à leur substance par les génies[5]. Une fois montée au ton voulu, l'âme est prête à recevoir l'illumination divine. Pour expliquer cette infusion de la pensée divine, Plutarque propose plusieurs hypothèses qui, toutes, ont pour caractère commun de lier inséparablement l'action spirituelle aux conditions physiques dans lesquelles se trouve le sujet humain. Comme il voulait expliquer la décadence des oracles par l'affaiblissement progressif des agents matériels de l'enthousiasme, il se croyait obligé de ne jamais perdre de vue que la révélation doit arriver à l'âme par l'intermédiaire de certaines modifications physiques. Rien de plus incohérent que ces diverses solutions

1) Plut. *Defect. orac.*, 40. — 2) Plut. *Ibid.*, 48. — 3) Plut. *De Pyth. orac.*, 21. — 4) Plut. *Gen. Socrat.*, 20. *Def. orac.*, 13, 16, 38. — 5) Plut. *Def. orac.*, 48.

indiquées dans le but de concilier le plus grand nombre de systèmes possible avec la divination pratiquée par les oracles. « C'est d'en haut, dit Plutarque, que vient la faculté mantique : elle est un courant, un souffle essentiellement céleste et saint. Elle se communique directement par l'air, ou par quelque autre milieu humide qui, s'unissant avec les autres corps, jette les âmes dans un état insolite..... Il est probable que la chaleur et la dilatation ouvrent des pores qui donnent entrée aux images de l'avenir..... On peut dire encore que la sécheresse, combinée avec la chaleur, volatilise l'esprit et en fait quelque chose d'aérien... D'un autre côté, il n'est pas impossible que la réfrigération, la condensation des esprits fasse naître et subsister dans l'âme la faculté divinatoire, comme la trempe donne le tranchant au fer... Rien n'empêche que l'exhalaison inspiratrice, qui a de l'analogie et de l'affinité avec les âmes, remplisse leurs vides, les ajuste et les combine[1]..... »

L'éclectique de Chéronée confond, dans un chaos indescriptible, la révélation, le véhicule de la révélation, l'enthousiasme, les agents producteurs de l'enthousiasme, les génies, les facultés naturelles, le chaud, le froid, le sec, l'humide, de manière que chacun puisse y trouver son compte et que l'honneur des oracles soit sauf.

De pareils logiciens ne peuvent guère avoir d'action que sur les esprits de même trempe. Cependant les écrits de Plutarque en faveur de la divination ne durent pas passer inaperçus, en raison de la notoriété de l'auteur et des préoccupations mystiques de l'époque. Ils ont peut-être provoqué la vigoureuse riposte du philosophe cynique Œnomaos de Gadara, qui, dans un volume intitulé *l'Escamotage des charlatans* ou peut-être encore *Autophonie du chien*, engagea

1. Plut. *Def. orac.*, 40-41.

contre les oracles une polémique impitoyable[1]. Non-seulement il fit ressortir, au point de vue de la théorie, l'incompatibilité qui existe entre la prescience et la liberté, la prédétermination et la morale; mais il suivit sur le terrain des faits les défenseurs imprudents des instituts mantiques. Il cita notamment l'oracle de Delphes devant l'opinion publique, lui reprochant d'avoir causé la mort d'une foule d'hommes, les uns dupes, les autres victimes de ses conseils; d'avoir trompé sciemment ses clients; d'avoir fomenté les guerres civiles, flatté les tyrans, et abaissé la religion elle-même jusqu'au fétichisme. Il conclut cette brûlante invective, où Eusèbe lui-même trouve « de l'acrimonie cynique » en déclarant « que les oracles, si admirés des Grecs, n'émanent pas même des génies, à plus forte raison des dieux. Il les considère comme l'œuvre ténébreuse et l'artificieuse supercherie d'hommes adonnés à la magie, qui disposent tout pour en imposer à la multitude[2]. »

Sextus Empiricus, pyrrhonien érudit et froid, reprit plus tard la question au point de vue théorique. Il démontra aisément, sans avoir besoin d'arguments nouveaux, que les événements futurs devant être ou nécessaires, ou fortuits, ou produits par des agents libres, la divination était inutile dans le premier cas et impossible dans les deux autres[3]. Mais le scepticisme qui s'attaque à tout ne détruit rien et pousse plutôt du côté des doctrines sentimentales les esprits affamés de certitude. Les sarcasmes d'Œnomaos, les raisonnements de Sextus Empiricus et les boutades de Favorinus[4] purent être répétés à satiété dans cette quantité d'ouvrages qui, au

1) Euseb. *Præp. Evang.*, V, 18, 3, 21, 4; VI, 6, 52. Theodoret. *Cur. græc. affect.*, VI, p. 561. Julian., VII, p. 209 b. — 2) Euseb. *Præp. Evang.*, V, 21. — 3) Sex. Empiric. *Adv. Math.*, V, 45-49. — 4) Gell., XIV. Ce chapitre contient une réfutation en forme des théories astrologiques et conclut contre la divination en général, considérée comme dangereuse pour la paix de l'âme.

rapport d'Eusèbe[1], avaient été écrits contre les oracles, sans ébranler la foi à une science surnaturelle dont le monde ne voulait pas se passer. Le rire mordant de Lucien lui-même se perdit dans le bourdonnement des hallucinations mystiques. La philosophie renonçait à modérer l'entraînement général et le vide se faisait peu à peu dans les écoles qui représentaient jadis la libre pensée. Le cynisme, qui avait pris tout à coup une allure agressive avec Œnomaos, n'était pas dangereux pour les doctrines favorables à la divination. Associé au stoïcisme par Épictète, poussé d'ailleurs vers le merveilleux par le mépris de toute culture scientifique, et déshonoré par ces fanatiques grossiers que Lucien nous montre dans l'entourage de Pérégrinus, il n'avait produit que par exception un polémiste comme le philosophe de Gadare.

L'épicurisme, si dédaigneux jadis pour la divination, la respectait ou feignait de l'accepter depuis que les progrès du christianisme et sa propre faiblesse l'avaient contraint de faire cause commune avec la religion hellénique. Celse, platonicien éclectique et adversaire acharné des chrétiens, a pu passer pour un épicurien aux yeux de son contradicteur Origène, après avoir fait une véritable profession de foi en l'honneur des oracles. « Que de villes, s'écrie Celse, ont été remises en voie de prospérité, débarrassées de contagions et de famines par les oracles! Combien d'autres, pour avoir négligé ou méconnu leurs conseils, ont péri misérablement! Combien ont été poussées à coloniser, et, après avoir exécuté les démarches prescrites, ont vécu heureuses[2]!... »

Il ne restait plus, en fait de doctrines capables d'agir sur l'opinion, que le stoïcisme vieillissant qui défendait encore,

1) Euseb. *Præp. Evang.*, IV, 1-2. — 2) Cels. ap. Origen. *Contra Cels.*, VIII, 45. V. la restitution du *Discours Véritable* de Celse par M. Aubé. *Histoire des persécutions de l'Église. — La Polémique païenne à la fin du IIe siècle.* Paris. 1877.

par la bouche de Marc-Aurèle[1], la cause de la divination providentielle, et la théologie philosophique émanée de Pythagore et de Platon, dont Plotin allait faire le néoplatonisme. Tous les écrivains du IIe siècle sont des adeptes convaincus de la démonologie et de la mantique dirigée par les génies.

Nous avons vu comment Plutarque accommodait à tous les goûts la théorie de la divination. Maxime de Tyr avait plus de confusion dans les idées que Plutarque lui-même, et l'esprit plus ouvert à la superstition. A la fois platonicien, stoïcien, pythagoricien, et superficiel en toutes choses, il admet le merveilleux sans compter, l'attribuant à l'action de ces myriades de génies ou démons qui ont définitivement conquis droit de cité dans la philosophie. Non-seulement il croit à toutes les apparitions d'esprits, aux voix et aux songes, mais il raconte des visions qu'il a eues lui-même tout éveillé[2]. La divination est à ses yeux, comme pour tous les stoïciens, une preuve de l'intérêt que la Providence porte à l'homme[3]. Il rejette seulement le fatalisme stoïcien en supposant que certaines choses, qui dépendent de la liberté, sont prédites conditionnellement[4].

Son contemporain, Apulée de Madaure, platonicien éclectique, défendait par les mêmes moyens tout l'ensemble des pratiques divinatoires.

L'apparition du livre de Philostrate, la *Vie d'Apollonius de Tyane*, composé pour l'impératrice Julia Domna, femme de Septime-Sévère, jette un jour inattendu sur les idées en faveur dans le cercle de lettrés dont s'entourait Julia. Le héros de Philostrate est un prophète en même temps qu'un thaumaturge, mais il n'a pas besoin, pour connaître l'avenir,

1) M. AUREL., I, 17; IX, 27. — 2) MAX. TYR. *Diss.* XV, 7. — 3) MAX. TYR. *Diss.* XIV, 7. — 4) MAX. TYR. *Diss.* XIX. La dissertation porte ce titre : « Si, la mantique existant, il reste quelque chose en notre pouvoir, » et roule tout entière sur le rapport de la divination avec la fatalité.

des pratiques en usage dans la divination traditionnelle. Surtout, point d'interprétation de signes extérieurs. Apollonius déclare à Néron qu'il n'est point devin[1]. Point d'enthousiasme non plus, ni d'extase; l'âme d'Apollonius ne communique point ainsi par soubresauts avec Dieu; elle est si bien identifiée avec la pensée divine, avec le Destin intelligent, qu'elle prévoit l'avenir sans sortir de son état normal. Ce n'est plus à proprement parler de la divination, mais une prescience immanente que Philostrate appelle souvent « science » ou « conjecture, » mais jamais mantique. En même temps, Apollonius unit sa volonté à celle de Dieu; il n'a pas la prétention de changer l'avenir et traite de charlatans ceux qui, non contents de connaître les arrêts des destins, croiraient pouvoir les modifier[2].

Tel est donc l'idéal rêvé au début du IIIe siècle; une révélation intérieure permanente, indépendante de toutes cérémonies, de tous agents physiques, et qui ne serait troublée ou avilie par aucune arrière-pensée d'intérêt personnel. En d'autres termes, la perfection consistait à rendre continue la perception directe du surnaturel que tout le monde croyait possible dans le délire passager de l'enthousiasme.

Personne n'osa se promettre d'arriver à cette perfection, mais elle resta le but assigné à la vie humaine par le néoplatonisme qui imagina même quelque chose de plus sublime encore, la jouissance de l'être divin, non plus seulement compris, mais possédé.

Le véritable fondateur du néoplatonisme est l'ascète égyptien Plotin de Lycopolis. La doctrine de Plotin sur la divination et sur ses rapports avec la fatalité ne diffère pas sensiblement de celle des stoïciens. Elle est fondée, comme celle-ci, sur la sympathie ou confatalité universelle.

1) PHILOSTR. *Vit. Apollon.*, IV, 44, 3. — 2) PHILOSTR. *Ibid.*, V, 12.

Le monde est un tout si bien lié que chaque fait est le résultat du mouvement général de l'univers[1]. Le même principe entraîne la croyance à tous les modes de divination conjecturale[2]. Comme on peut toujours conclure d'une partie de l'univers à une autre, les signes extérieurs, y compris les actes des animaux, sont des indices véridiques pour qui sait les comprendre. La divination est donc « une lecture de lettres naturelles[3]. » On ne voit pas trop comment, dans ce livre naturel, peuvent être inscrits à l'avance les actes libres, et Plotin, quoi qu'il tente pour sauver le libre arbitre à défaut de la liberté des actes, accepte forcément le fatalisme stoïcien avec la doctrine stoïcienne de la sympathie, comme il accepte, moins le nom, le panthéisme concilié par une logique spéciale avec la transcendance de l'être primordial. Il n'avait guère le droit de batailler, au nom de la liberté, contre l'astrologie[4], et l'on comprend que les astrologues ne lui aient pas pardonné cette inconséquence. Firmicus Maternus regarde la mort misérable de Plotin comme une preuve de ce que peuvent les astres, même sur ceux qui nient leur influence[5].

On n'a pas besoin de se demander si Plotin accepte la divination subjective ou révélation intérieure. D'après Platon, la divination conjecturale n'est que l'ombre de celle-ci, qui est la mantique véritable. Plotin a dû placer l'enthousiasme prophétique entre la réflexion, qui suffit à la divination conjecturale, et l'extase qui n'est point une connaissance, mais une jouissance ineffable. Il pouvait d'ailleurs rendre raison de tout ce qui concerne la mantique au moyen des dieux, des génies et des forces magiques.

1) Plotin. *Ennead.*, II, 3, 7; III, 1, 6. — 2) Plctin. *Ennead.*, IV, 4, 39; II, 3, 7. — 3) Ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων. (Plotin. *Ennead.*, III, 4, 6.) — 4) Plotin. *Ennead.*, II, 3, 7; III, 1, 6 (εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα). — 5) Firmic. Matern. *Mathes.*, I, 3.

Ses disciples partagèrent naturellement ces croyances que la superstition générale imposait à la philosophie. Un de ceux-ci, Amélius, alla demander à l'oracle de Delphes où était l'âme de son maître, et l'oracle eut assez d'esprit pour dire, avec force louanges, que Plotin partageait le sort divin des Génies! On resta persuadé, dans l'école, que le maître avait joui de la faculté divinatoire, avant même de prendre place parmi les Génies incorporels. On racontait qu'il avait prédit à Polémon sa mort prochaine, et lu dans la pensée de son disciple Porphyre un projet de suicide dont le jeune homme était en effet préoccupé[1].

Avec Porphyre, le surnaturel déborde; les enchantements, la magie, la théurgie remuent ce monde de bons et de mauvais génies qui peuplent les régions sublunaires, et la divination n'est plus que le moins extraordinaire de tous ces secrets. Les génies lisent l'avenir dans les astres et communiquent leur science, parfois mélangée d'erreur, par les diverses méthodes traditionnelles. Ils se servent, entre autres instruments, des animaux, et logent dans certaines parties de leur corps des vertus prophétiques susceptibles d'être incorporées à d'autres êtres par voie d'assimilation. Ainsi Porphyre croit qu'en mangeant le cœur ou le foie de certains animaux, on acquiert la faculté divinatrice. « Ceux qui veulent recevoir en eux-mêmes les âmes des animaux mantiques, dit-il, en mangeant les organes principaux, comme des cœurs de corbeaux, de chauves-souris ou de faucons, s'assimilent leur âme et ils prophétisent parce que cette âme entre en eux, à la façon d'un dieu, par l'absorption de son corps[3]. »

Ces théories étranges paraissent venir en droite ligne de

1) Porphyr. *Vit. Plot.*, 11. — 2) Euseb. *Præp. Evang.*, VI, 1, 3. — 3) Porphyr. *De abstin.*, II, 48.

Démocrite. Les communications des génies sont toutes spontanées et dictées par leur bienveillance naturelle. Elles constituent, par conséquent, un trésor précieux pour l'humanité. Aussi notre philosophe se promet-il un excellent effet de la collection d'oracles qu'il avait coordonnés en corps de doctrine à l'usage des hommes de foi. Il écrivit un livre « sur la philosophie tirée des oracles[1]. »

Porphyre n'était pas le premier qui eût eu l'idée de recueillir les révélations émanées des oracles. Un siècle avant lui, le Chaldéen Julianus avait publié un recueil d'oracles en vers[2], et d'autres travaux plus spéciaux[3] avaient préparé celui de Julianus. Mais ce fut Porphyre qui introduisit dans l'enseignement philosophique l'exégèse de textes sacrés. Il imitait ainsi les chrétiens, contre lesquels l'hellénisme engageait alors une lutte acharnée. A partir de ce moment, les « divins oracles » devinrent l'objet d'une étude sérieuse : la *théosophie* allait substituer sa méthode propre à celle de la philosophie.

Porphyre cependant donnait encore à la philosophie le pas sur la religion. Il semble même être revenu, dans son âge mûr, sur les concessions qu'il avait faites, dans sa première ferveur, à quantité de croyances indémontrables, et particulièrement à la crédulité illimitée des partisans de la divination. Il comprenait les difficultés théoriques que soulève la doctrine de la divination, et, dans sa lettre au prêtre égyptien Anebon, il pose des questions fort embarrassantes. En quoi consiste la divination? Qu'est-ce au juste que l'extase prophé-

1) Euseb., IV, 7; VIII, 1; V, 5. Firm. Matern. *Mathes.*, XIII, 4. G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiæ*. Berolin. 1856. — 2) Suidas, s. v. Ἰουλιανός. Sur les deux Julien, le Chaldéen et le Théurge, et sur cette littérature mystique en général, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 98-111; 224-226. G. Bernhardy, *Grundriss der griech. Litterat.*, II 3, p. 453-457. — 3) On avait des notices sur les oracles et des collections de textes par Onomacrite, Héraclide de Pont, Philochore, Chrysippe, Mnaseas de Patrae, Ister, Nicandre, Phlégon de Tralles, Elien, Œnomaos, etc.....

tique et le songe prophétique? Pourquoi l'extase est-elle produite par divers moyens et le sens prophétique attaché à divers signes? Les dieux sont-ils au service des devins? Apparaissent-ils objectivement ou subjectivement, ou des deux manières? La connaissance de l'avenir vient-elle de l'âme ou de la divinité? La divination ne serait-elle pas, vu la sympathie de toutes les parties par rapport au tout, la conséquence naturelle des moyens employés? Comme elle est, en somme, plus nuisible qu'utile, ne serait-elle pas due à des génies inférieurs peu éclairés et même peu véridiques[1]?

Il ne refuse pas de croire à la divination et à toutes ses méthodes, mais « la divination, dit-il, n'est assurément point le seul chemin vers le bonheur, puisqu'on peut avoir cette science et ne point savoir en user ou s'en servir pour importuner mal à propos la divinité sur la fuite d'un esclave, l'achat d'une terre, un mariage ou un négoce[2]. » Il déclare même ailleurs que « le philosophe n'aura que faire de consulter les devins et d'interroger les entrailles des victimes[3]. » Il veut que le sage, au lieu de chercher à s'assimiler la faculté divinatoire avec des mets saugrenus, s'efforce de s'approcher par lui-même de Dieu pour lui parler seul à seul, non pas de projets mesquins, mais des « choses éternelles. » C'est aux âmes vulgaires, incapables de ce colloque spirituel, que Dieu parle par des songes, des présages fortuits et des voix[4].

Ce langage surprend quelque peu chez un philosophe aussi dévoué aux idées religieuses, surtout chez l'exégète des oracles. Au fond, la pensée de Porphyre a mûri, mais elle est restée conséquente avec elle-même. Il sent que la révélation compromet sa dignité en se mêlant à toutes les vulgarités

1) PORPHYR. *Ad Aneb.*, 12-26. — 2) PORPHYR. *Ibid.*, 9. — 3) PORPHYR. *De abstin.*, II, 51. — 4) PORPHYR. *Ibid.*, II, 49, 51. 53.

de la vie quotidienne; il voudrait voir tomber en désuétude cette divination triviale qui trouve, dans les moindres incidents, matière à conjectures, et ne reconnaître que la révélation solennelle, telle qu'elle avait été dispensée par les oracles. Celle-ci même a parlé assez longtemps pour qu'il suffise désormais de méditer ce qu'elle a apporté de vérité au monde. Porphyre voudrait fermer le livre qu'il a écrit sous sa dictée, à l'exemple des chrétiens qui ne mettaient pas en jeu constamment, au gré du premier venu et pour contenter une curiosité puérile, l'inspiration divine d'où était issue leur tradition écrite.

Ces efforts indiquent chez Porphyre un grand sens pratique, mais il s'arrêtait arbitrairement dans la voie où l'entraînaient les conséquences de ses principes, et ses disciples ne voulurent pas s'arrêter avec lui.

Iamblique, de Chalcis en Cœle-Syrie, à l'encontre de Porphyre et de Plotin qui inclinaient vers le fatalisme naturel, livre tout à l'arbitraire divin. On chercherait vainement dans son système quelque chose d'immuable et de réglé, et l'on a peine à comprendre que la foi à l'astrologie ait pu y trouver place[1]. Il semble qu'avec de tels principes, l'avenir risque fort de n'avoir point de plan et d'être inconnaissable. Mais les dieux le connaissent, parce que c'est leur action qui le produit et, en général, parce qu'ils savent tout. La liberté humaine n'est pas plus garantie qu'avec le fatalisme pur, mais on s'explique peut-être plus facilement que la divination soit utile.

Pour Iamblique, la mantique et la théurgie, ou l'art de produire Dieu dans l'âme, sont les guides les plus assurés de l'existence. La théurgie contient, du reste, la mantique;

1) Iamblique avait écrit un gros livre : Περὶ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας. Voy. G. Wolff, *op. cit.*, p. 66.



elle fait tomber tous les voiles qui séparent l'âme de la vérité absolue et la met face à face avec la source de toute révélation. L'initié s'élève par quatre degrés successifs à cet état de perfection. Il est mis d'abord en communication avec Dieu par des statues animées qui rendent des oracles; puis par des énergumènes ou possédés; en troisième lieu, par un théurge achevé qui lui raconte ce qu'il a vu; jusqu'à ce que, enfin, il soit admis lui-même à « l'autopsie » ou vision immédiate des puissances surnaturelles[1].

Le livre des *Mystères*, signé d'un pseudonyme, Abammon, et qui a été attribué à Iamblique, est une réponse directe à l'écrit de Porphyre, la *Lettre à Anebon*. Aux doutes de Porphyre sur l'utilité de la divination, l'auteur oppose une affirmation tranchante. « La divine mantique, présent des dieux mêmes, nous a été donnée comme le seul préservatif contre les maux de la vie, et il n'y a pas d'autre voie qui conduise vers la félicité... » La divination est produite par une lumière intérieure que Dieu fait briller dans l'âme et non par des signes extérieurs. Du moins, la divination par les entrailles est considérée comme de qualité inférieure et desservie par des génies du dernier ordre[2]. L'astrologie est tenue en médiocre estime, ce qui paraît quelque peu en désaccord, sinon avec le système, au moins avec l'opinion personnelle de Iamblique. L'art augural est plus apprécié. L'auteur explique que les oiseaux auguraux sont mus par une série de causes qui les rattachent, comme par une chaîne ininterrompue, à la divinité : leur âme d'abord, le génie des âmes, l'air, le ciel, et enfin le moteur suprême, Dieu lui-même[3]. L'auteur s'élève avec force contre les charlatans qui font voir de fausses images des dieux dans

1) Procl. *In Tim.*, IV, 240, 287. *In Cratyl.* 106. — 2) Iamblich. *Myster.*, VI, 3. — 3) Iamblich. *Myster.*, III, 16.

la fumée de l'encens, avec le concours de mauvais génies.

Comme la divination intérieure est produite, elle aussi, par certaines pratiques, il y a également danger d'erreur si les rites ne sont pas exécutés suivant les règles : de là, la nécessité d'un sacerdoce compétent qui ait la surveillance des usages traditionnels. Traduit en langage historique, cela veut dire qu'au temps de Julien, la philosophie et la religion s'étant unies ou plutôt confondues en face de l'ennemi sous le nom vague d'hellénisme, on voulait introduire de la discipline dans les rangs des défenseurs du polythéisme et les placer sous la direction d'une hiérarchie sacerdotale que Julien, suivant l'exemple déjà donné par Maximin Daza, essayait d'organiser sur toute la surface de l'Empire.

Mais l'hellénisme faisait de vains efforts pour opposer au christianisme une doctrine compacte. Déjà des divisions éclataient au sein de l'école de Iamblique. Eusèbe de Mindes, disciple d'Édésius, répudiait une partie du merveilleux grossier produit par des moyens matériels[1], et il considérait la théurgie comme la manifestation d'un instinct matérialiste.

La philosophie théologique trouva son dernier asile dans l'école d'Athènes, fondée par Plutarque. Plutarque, issu lui-même d'une famille de théurges, traita la mantique avec le plus grand respect. Syrianus, son disciple, mettait les oracles presque sur la même ligne que les enseignements de son dieu, Platon. Syrianus s'occupa, après tant d'autres, de donner une forme rationnelle à la théorie de la divination et répondit à quelques objections relatives aux oracles. Comme on disait que les dieux ne pouvaient prévoir ce qui est l'effet du hasard et que de là sans doute venait l'obscurité des oracles, il répondit que les dieux savaient tout de science absolument certaine, mais que l'instrument dont ils se servent

1) Eunap. *In Maxim.*, p. 474.

ne peut toujours s'assimiler la révélation complète. Il ajoutait d'ailleurs que l'ambiguïté des réponses révélées est souvent salutaire aux consultants, dont elle sauvegarde, dans une certaine mesure, la liberté.

Tout cela avait été dit depuis longtemps et ne touchait pas au fond de la question. Le pieux Proclus répéta les arguments de son maître, regardant la divination comme un bienfait des dieux et expliquant les apparitions, les manifestations diverses de ces êtres supérieurs, par des mouvements aériens, d'origine divine[1]. Comme Syrianus enfin, il attribuait l'ambiguïté ou la fausseté de certains oracles à l'imperfection de l'intermédiaire. Il avait un tel respect pour la parole révélée, qu'avec les *Oracles*, et le *Timée* de Platon, il se serait aisément consolé, disait-il, de la perte de tous les autres écrits légués par l'antiquité . Il oubliait d'ajouter à cette bibliothèque de choix les ouvrages astrologiques de Ptolémée, dont il avait écrit lui-même le commentaire. Son œuvre de prédilection dut être une « Concordance » en dix livres, dans laquelle il démontrait le parfait accord des opinions d'Orphée, de Pythagore et de Platon concernant les oracles[3].

Il n'aurait pas voulu cependant, comme Porphyre, arrêter le fonctionnement continu de la révélation. Il en bénéficiait pour son compte, trouvant dans ses songes, hantés par les apparitions, des renseignements précieux et des encouragements[4].

Les disciples de Proclus, derniers champions de l'hellénisme, continuèrent ses traditions, avec un goût plus vif pour la magie théurgique. On nous dit qu'Ammonius rejeta

1) Procl. *In Cratyl.*, p. 75. — 2) Marin. *Vit. Procl.*, 38. — 3) Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλίαι. Cet ouvrage, aujourd'hui perdu, a été parfois attribué à Syrianus. Cf. E. Zeller, *Philos. der Griechen*, V (III, 2, 2), p. 704. — 4) Marin. *Ibid.*, 26, 27, 30.

l'astrologie pour sauver le libre arbitre; que Isidore, commentateur de Iamblique, s'occupa surtout des songes; que Damascius composa quatre ouvrages sur les apparitions et qu'Antonin de Canope prédit la ruine des temples d'Égypte.

On n'avait pas besoin d'être prophète alors pour prévoir la ruine totale de l'hellénisme devenu le paganisme, c'est-à-dire la religion des villageois ignorants et de quelques philosophe obstinés. Les divagations mystiques du néoplatonisme n'étaient plus, depuis Porphyre, que des rêves de malade.

Vainqueur de toutes les sectes et porté jusque sur le trône des Césars par l'irrésistible élan qu'il avait su imprimer aux âmes, le christianisme restait seul debout, en face d'une minorité impuissante avec laquelle il pouvait à son gré prendre le ton de la discussion ou celui du commandement.

Nous réservons pour l'histoire de la divination pratique toutes les mesures effectives décrétées par l'État pour réglementer, restreindre ou supprimer les rites divinatoires[2]; mais il importe de préciser la nature des discussions qui s'engagèrent entre les chrétiens et les philosophes au sujet de la mantique, discussions d'autant plus intéressantes que le débat ne pouvait plus porter, comme avec les dialecticiens d'autrefois, sur les questions de principe, et que le christianisme, fondé sur la révélation surnaturelle, était obligé, malgré qu'il en eût, d'épargner à ses adversaires les coups les plus décisifs.

1) Olympiod. *In Gorg.*, p. 197. Phot. *Biblioth.*, p 1029-1033. Eunap. *In Ædes.*, p. 471. — 2) Voy., vol. IV, *la Divination et les lois impériales*.

VI

LA DIVINATION ET LE CHRISTIANISME

Importance de la divination comme argument de polémique religieuse. — Les premiers apologistes chrétiens : Saint Justin, Tertullien, Minucius Félix. — La divination païenne attribuée à l'inspiration des démons. — Explications de Tertullien et de Lactance. — Synésius et le traité *Des Songes*. — La doctrine de l'Église fixée par saint Augustin. — Les sibylles adoptées par le christianisme. — Coup d'œil rétrospectif. — Conclusion.

La polémique chrétienne, qui commence avec saint Justin, Tertullien et Minucius Félix, devait être nécessairement amenée à s'occuper de la divination, car les païens, fidèles à un argument que les stoïciens avaient rendu populaire, citaient les oracles comme preuve de l'existence de leurs dieux. Les chrétiens n'avaient pas à leur disposition d'arguments théoriques à opposer à leurs adversaires. Acceptant pour leur compte une Providence bienveillante et une révélation surnaturelle, ils étaient obligés d'user avec une extrême réserve des objections élevées par Aristote, notoirement indifférent à l'endroit de la Providence[1], par les cyniques, les épicuriens et les sceptiques. Bref, il leur fallait, sous peine d'ébranler leur propre foi, admettre la possibilité, l'utilité et même le fait de la révélation surnaturelle. Mais la démo-

1) THEODORET. *Græc. aff. cur.*, procem.

nologie platonicienne, surtout avec la distinction des bons et des mauvais génies établie par le néoplatonisme, leur fournit des arguments d'autant plus efficaces qu'ils les empruntaient à leurs contradicteurs eux-mêmes. Le mot d'ordre de tous les polémistes chrétiens fut d'attribuer les oracles à la malice des mauvais génies.

Le christianisme, comme l'a très-bien remarqué Fontenelle[1], trouvait dans cette tactique une foule d'avantages. Il cédait à son penchant naturel pour le platonisme, dont le fondateur était censé avoir pris jadis connaissance de la Bible en Égypte ; il employait ses démons bibliques en leur créant ainsi toute une ère de domination antérieure à la venue du Christ, et, par surcroît, il tirait parti de certains oracles qui passaient pour avoir annoncé la naissance du Messie, ou proclamé la Trinité[2], en les donnant comme dictés au démon par une force supérieure, en même temps qu'il exploitait le fait de la cessation des oracles, en l'attribuant à l'avénement du règne de Jésus-Christ, vainqueur des démons.

Cette donnée permettait de varier les explications.

Les plus grossières des pratiques divinatoires pouvaient sans inconvénient passer pour des superstitions ou des supercheries. Clément d'Alexandrie va aussi loin qu'Œnomaos de Gadare, en disant que les oracles les plus fameux, les devins de toute espèce, sont des imposteurs, et que les chèvres ou corbeaux qui donnent des présages ont été dressés à ce métier[3]. Origène et Eusèbe accordent aux païens qu'il y a du surnaturel dans les oracles, mais en leur faisant sentir qu'on pourrait soutenir et même prouver le contraire. saint Cyprien parle des initiations sans nombre qu'il lui fallut

1) FONTENELLE. *Hist. des oracles* (abrégé de l'ouvrage de VAN DALE, *De oraculis veterum*). — 2) Voy., vol. II, *les Sibylles*. — 3) CLEM. ALEX. *Protrept.*, § 1, 2.

subir et de toutes les méthodes divinatoires auxquelles il dut se rompre l'esprit[1], et saint Jean-Chrysostome se moque après lui de tout ce fatras de superstitions qui, comme Pline le constatait déjà, encombrait la vie humaine[2].

Leurs adversaires se donnaient parfois le plaisir de leur opposer les pratiques minutieuses de l'ancienne loi. Julien soutenait, par exemple, qu'Abraham avait été un augure convaincu et un aruspice acharné[3]. Mais, en général, les plus éclairés des philosophes ne protestaient guère à ce sujet et n'étaient pas fâchés d'alléger leur cause de ce fardeau compromettant, assurés que les chrétiens ne pouvaient aller plus loin sans renier leurs propres principes.

Le christianisme, en effet, comme nous l'avons vu, reconnaissait en théorie l'inspiration surnaturelle des oracles, en ajoutant que cette inspiration venait, non pas de Dieu, comme celle des prophètes hébreux et des saints, mais du diable[4]. Le débat, une fois porté sur ce terrain, devenait plus difficile à trancher. Sans doute, les mauvais génies pouvaient tromper les hommes; les philosophes en convenaient. Mais pourquoi les bons génies ne mettraient-ils pas autant d'ardeur à éclairer les âmes sincères, que les mauvais à leur en imposer? Si la religion hellénique est bonne, est-il possible de croire qu'elle ait facilité par ses pratiques et revêtu de son approbation les mensonges des génies pervers? Les chrétiens répondaient que précisément la religion hellénique était mauvaise; mais c'était là préjuger la conclusion générale et non pas démontrer le caractère diabolique de la divination païenne.

Ce caractère ne pouvait être retrouvé que dans les faits.

1) CYPRIAN. *Fragm.* ap. *Act. Bolland.*, VII, p. 222. L. PRELLER, *Ausgewählte Aufsätze*, p. 279. — 2) CHRYSOST. *Homil. V in Cor. I.* — 3) JULIAN. ap. CYRILL. *Adv. Julian.*, X. p. 356-358. — 4) Saint Paul avait explicitement déclaré que tous les dieux des Gentils sont des démons. (I *Cor.*, x, 20.)

Là, les travaux d'Œnomaos de Gadare, que nous connaissons par les polémistes chrétiens, devenaient d'un grand secours. Il fallait montrer que les oracles avaient donné des conseils fallacieux, immoraux, funestes à ceux qui les avaient suivis. La tâche n'était pas difficile. Mais les chrétiens s'étaient imprudemment affaiblis de ce côté en cédant à la tentation de montrer à leurs adversaires les vérités chrétiennes annoncées par les oracles mêmes. Ils citaient volontiers non-seulement les oracles sibyllins ou les livres d'Hermès Trismégiste, que l'hellénisme pouvait récuser comme apocryphes, mais des oracles authentiques, extraits de la collection de Porphyre. On voit, par exemple, Lactance invoquer en faveur de la croyance à l'immortalité de l'âme, après la sainte Écriture, « les prophéties des sibylles et les réponses d'Apollon Milésien[1]. » En outre, à moins de refaire toute l'histoire, les chrétiens étaient obligés d'admettre que maintes prophéties s'étaient trouvées véridiques, et tant de vérité dans des machinations diaboliques ne laissait pas que d'étonner un peu.

Les chrétiens avaient donc à expliquer deux choses bien distinctes; d'abord, comment les démons pouvaient arriver à connaître l'avenir, qui doit être le secret de Dieu, et ensuite, dans quel but ils disent parfois la vérité.

Pour ce qui est des vérités générales, Tertullien trouve une explication bien facile; il pense que les démons ont simplement pillé les écrits des prophètes et se sont fait honneur de ces plagiats dans leurs oracles[2]. Minucius Félix rencontre aussi cette objection : « Mais parfois les oracles et les auspices ont touché juste. » Il répond que, sous les dieux de bois et de métal, se cachent des démons qui « s'insinuent par le souffle dans les illuminés, animent les fibres des en-

1) Lactant. *Epist. ad Pentad.*, 70. — 2) Tertull. *Apolog.*, 22.

trailles, gouvernent le vol des oiseaux, régissent les sorts, fabriquent des oracles obscurcis de quantité de faussetés[1]. » Il prouve ainsi que la divination n'est pas l'effet du hasard, ce que son païen lui accordera sans peine, mais il ne s'occupe pas de ces deux questions : les esprits de mensonge peuvent-ils connaître la vérité sur l'avenir, et, la connaissant, pourquoi la disent-ils? Lactance est plus explicite. Pour lui, les démons se sont définitivement substitués aux dieux réels du paganisme qui ont été à l'origine des hommes mortels, ainsi que le prouve Évhémère. Ces démons, les uns célestes, les autres terrestres, gouvernés par le diable, savent ou plutôt devinent une partie de l'avenir, et cachent ce qu'ils ne savent pas dans des obscurités calculées. « C'est par eux qu'ont été inventées et l'astrologie et l'aruspicine et l'art augural et tout ce qu'on appelle oracles, nécromancie, art magique[2], etc. » Mais d'où leur vient cette envie de révéler aux hommes ce qu'ils ont pu surprendre des desseins de la Providence? C'est pour s'en faire honneur et se faire adorer à la place de Dieu. S'ils annoncent du bien, ils demandent en récompense des temples et des sacrifices ; ils en demandent aussi, s'ils prévoient qu'un danger révélé par eux peut être conjuré, afin d'avoir l'air de l'avoir détourné eux-mêmes : si le mal qu'ils découvrent est inévitable, ils trouvent un prétexte quelconque pour se dire animés d'une colère implacable. De même Tatien expliquera les révélations et les cures merveilleuses des oracles iatromantiques en disant que les démons connaissent et guérissent sans peine des maladies dont ils sont eux-mêmes la cause[2].

Ces théories sont assez naïves. Elles ont, en outre, l'inconvénient de justifier la foi en la divination, car, si impure que

1) Minuc. Felix. *Octav.*, 8. — 2) Lactant. *Instit. Div.*, II, 15, 17. — 2) Tatian. *Adv. Græc.*, 18. Cf. Tertull. *Ibid.*

soit la source de cette révélation, elle est encore placée bien au-dessus de l'intelligence humaine; et les hommes, ainsi abandonnés par une Providence qui réservait ses confidences pour les Juifs, sont bien excusables d'y avoir eu recours.

Lactance croit donc la mantique démoniaque, mais aussi véridique que possible. Il peut citer à son aise les oracles, ou même les résultats d'opérations magiques. A ses yeux, comme aux yeux de la plupart des apologistes chrétiens[1], l'évocation des morts démontre clairement, par une preuve de fait, contre Démocrite, Épicure et Dicéarque, la survivance de l'âme après la mort. La nécromancie, d'ailleurs, est attestée en même temps qu'interdite par l'Écriture[2]. Les songes sont dans le même cas.

La défense biblique de recourir aux interprètes de songes[3] n'empêche pas que les songes ne soient quelquefois véridiques et, par conséquent, utiles, ce qui ne fait aucun doute après le songe de Pharaon, expliqué par un patriarche, et celui de Nabuchodonosor, expliqué par un prophète. Aussi Lactance refait à nouveau, sur les anciennes données, la théorie des songes.

On peut dire que la croyance au sens prophétique des songes n'a jamais été sérieusement attaquée dans l'antiquité. Tout au plus quelques esprits déliés avaient-ils fait observer que les songes dits prophétiques se trouvaient vérifiés plus tard pour des raisons tout humaines, parce qu'ils poussaient à l'action les hommes dont ils avivaient les espérances[4]. Épicure lui-même n'avait pu leur enlever la valeur qu'il attribuait à toutes les images, décalques plus ou moins fidèles d'objets réels. Le christianisme n'avait aucune raison de

1) Lactant. *Instit. divin.*, VII, 13. *Epist. ad Pentad.*, 70. Tertull. *Apolog.*, 23. Justin. *Apolog.*, I, 18. — 2) Évocation de l'ombre de Samuel par la pythonisse d'Endor. (I *Reg.*, xxviii.) — 3) *Deuteron.*, xiii, 1. *Eccles.*, v, 2. *Eccli.*, xxxiv, 1. *Jerem.*, xxiii, 32; xxvii, 9-10. *Zachar.*, x, 2. — 4) Fronto. *De feriis Alsiens.*, 3.

combattre une opinion fondée sur l'Écriture; il lui suffisait de distinguer, comme pour la divination en général, entre les songes qui viennent de Dieu, ceux qui viennent des démons, et ceux qui sont simplement le produit naturel de l'activité psychique. C'est la division adoptée par Tertullien[1]. Lactance ne paraît pas si préoccupé des démons. Pour lui, le sommeil est le moment que Dieu s'est réservé pour instruire l'homme des choses futures, et « l'issue admirable » de certaines prédictions fondées sur des songes prouve la valeur de cette révélation providentielle. Il cite Virgile pour attester la distinction des songes en vrais et en faux et ajoute pieusement que les vrais songes sont envoyés par Dieu, tandis que les faux viennent « du fait de dormir[2]. » Il veut dire par là que l'âme, ayant besoin d'agir et ne pouvant agir à sa manière accoutumée sans troubler le repos du corps, se distrait avec des chimères lorsque Dieu ne lui parle pas.

Cette théorie philanthropique et rassurante, mais un peu superficielle, est reprise en sous-œuvre et affermie sur les principes de Plotin par le doux Synésius, un platonicien qui se convertit au christianisme le jour où il ne vit plus de différence entre sa philosophie et la nouvelle religion. Dans un traité spécial sur les songes[3], Synésius reproduit tous les arguments de Plotin en faveur de la divination. Il soutient que la dépendance réciproque de toutes les parties de l'univers fait de chaque phénomène une « écriture lisible de l'avenir[4]. » Aussi, dit-il, si les oiseaux avaient de l'intelligence, les hommes leur fourniraient des présages au même titre qu'ils nous en procurent : ils institueraient une anthroposcopie.

Synésius n'a pas l'air de soupçonner qu'il côtoie un fata-

1) TERTULL. *De Anima*, 46. — 2) LACTANT. *De opific. Dei*, 18. — 3) Περὶ Ἐνυπνίων, avec le commentaire de Nicéphore Grégoras (XIVe siècle). — 4) Ἀριδήλα τῶν ἐσομένων γράμματα. (SYNES. *De Insomn*, p. 134.)

lisme peu orthodoxe. De tous les modes de divination, le songe lui paraît le plus utile et surtout le plus commode. L'estimable rhéteur refait, avec moins d'esprit sans doute et plus de sentiment, cet éloge du sommeil et des songes que Fronton se proposait d'écrire[1]. Il s'extasie sur cette délicate attention de la Providence qui met ainsi la consolation à la portée de toutes les bourses et donne le moyen d'employer si bien un temps qui autrement serait perdu.

Dans sa théorie, tous les songes sont vrais; mais il faut que chacun apprenne à les déchiffrer en lui-même et se fasse une éducation personnelle à laquelle ne sauraient suppléer les « liasses de livres (βιβλία συχνὰ) » écrits sur la matière. Selon lui, à l'âge de vingt-quatre ans, un homme est inexcusable d'avoir encore besoin d'interprètes[2].

Synésius croit devoir se montrer sévère pour ceux qui négligent d'apprendre la langue de la révélation divine; mais que dira-t-il de ceux qui, comme ce Cléon ou ce Thrasymède dont parle Plutarque[3], n'ont jamais eu de songes? Il faudra les déclarer abandonnés de Dieu, et c'est une conclusion bien dure pour une doctrine si charitable.

Tandis que l'Église d'Orient restait ainsi ouverte à la philosophie, pour laquelle elle avait un invincible penchant, l'Église latine, disciplinée comme une armée, arrêtait l'ensemble de ses croyances sous la dictée de saint Augustin.

Augustin fixa l'opinion orthodoxe du christianisme occidental sur la question des oracles dans un écrit spécial intitulé *de Divinatione dæmonum*. Il restreint beaucoup la part de la supercherie dans le fonctionnement des oracles, car il en trouve tout le mystère suffisamment expliqué par l'intervention des mauvais anges. Un homme assez pénétré de la

1) Fronto. *Epist. ad M. Aurel.*, I, 4-5. *De feriis Alsiens.*, 3. — 2) Synes. *Ibid.*, p. 153-154. — 3) Plutarch. *Def. orac.*, 50.

croyance au merveilleux pour expliquer comment le démon agissait sur l'imagination d'une vache égyptienne, afin de lui faire engendrer un veau qui répondît au signalement d'Apis[1], ne devait pas être tenté de réduire les consultations des oracles à n'être plus qu'un artifice grossier. Toute révélation qui ne vient pas de Dieu vient des démons. Dieu a parlé jadis, soit par allocution directe, soit par des voix mystérieuses; soit en songe aux patriarches d'Israël; par inspiration aux prophètes et même aux sibylles, pour lesquelles Augustin ressent une véritable admiration. L'admission des sibylles au sein de la « cité de Dieu » est peut-être une inconséquence chez un docteur qui damne en masse tous les Gentils, mais cette décision eut désormais force de loi et les sibylles prirent place à côté des prophètes. Dieu se réserve encore d'envoyer de temps à autre des avis au moyen d'apparitions ou de songes. Augustin raconte lui-même qu'une femme, nommée Innocentia, affligée d'un cancer au sein, vient d'être avertie en songe de la façon dont elle doit se traiter pour être guérie[3].

Les révélations des démons affectent les mêmes allures, parce que le diable imite autant qu'il le peut les procédés divins. Il y a donc des songes et des prophéties diaboliques, et ce sont là les seules formes de divination qui puissent tromper les chrétiens[4], car toutes les pratiques de la divination conjecturale sont évidemment d'origine démoniaque.

Pour rendre compte de la prescience des démons, Augustin combine les diverses raisons alléguées avant lui. D'abord, les démons ont des facultés supérieures aux nôtres. Capables de se transporter rapidement d'un lieu à un autre,

1) AUGUSTIN. *Civ. Dei*, XVIII, 5. — 2) Comme, par exemple, les voix qui sortaient de l'arche. (AUGUST. *Civ. Dei*, X, 17.) — 3) AUGUSTIN. *Civ. Dei*, XXII, 8. — 4) Voy. l'adjuration à l'endroit des songes diaboliques (*noctium phantasmata*), dans l'hymne liturgique *Te lucis ante terminum*. Cf. Νύχια... φάσματ' ὀνείρων. (EURIP. *Iphig. Taur.*, 1231.)

puisqu'il n'ont qu'un corps aérien, et en possession d'une expérience accumulée durant des siècles, ils découvrent et interprètent bien des signes ou pronostics naturels inconnus des hommes; ils saisissent également la pensée de l'homme dans les modifications les plus imperceptibles des organes physiques. Enfin, ils connaissent les causes surnaturelles, c'est-à-dire la pensée de Dieu qu'ils surprennent dans les prophéties, et leurs propres desseins. Il est telle prédiction qui annonce simplement ce que les démons vont faire eux-mêmes ou faire faire par d'autres.

Le merveilleux du paganisme est donc accepté tout entier par la foi chrétienne qui le qualifie seulement de mauvais et de démoniaque. Les dieux de la Grèce et de Rome, les Satyres même, les Faunes, les Nymphes et tous ces êtres fantastiques semés à profusion dans l'univers sont des démons, les uns immortels, les autres mortels, tous ligués, sous la direction de Satan, contre le genre humain. Actifs et intelligents, capables de pénétrer toutes les causes naturelles et un certain nombre des causes surnaturelles qui mènent le monde, ils peuvent révéler l'avenir, soit pour s'attirer les hommages des peuples, soit pour leur nuire, soit pour tenter de traverser les desseins de la Providence. La divination antique n'a donc pas été une pure rêverie exploitée par des charlatans. Si les prêtres et les devins ont pu mêler à ses rites des impostures et des tours d'adresse, le fonds n'en est pas moins miraculeux. Elle a été essentiellement un commerce intellectuel avec les démons ou mauvais anges.

Qu'on substitue aux mauvais anges les bons génies, et à ceux-ci les dieux, on trouvera que le paganisme et le christianisme sont parfaitement d'accord sur les faits. Le surnaturel, dont l'ancienne philosophie cherchait à restreindre l'emploi, est désormais une mine inépuisable où l'on va chercher les raisons de tout ce que l'on ignore. Il reste donc.

pour tous les siècles de foi qui vont vivre de la parole des Pères et Docteurs de l'Église, l'explication dernière de la divination antique; et il a fallu le trouble que porta dans les esprits le premier choc du rationalisme renaissant et de la foi pour entasser tant d'obscurités sur une doctrine aussi nette. La querelle qui s'émut, au XVII[e] siècle, au sujet du caractère naturel ou surnaturel, des oracles, est comparable à la querelle contemporaine des anciens et des modernes[1]. Elle fit moins de bruit peut-être, mais elle dura plus longtemps et devint une guerre européenne qui attend encore son historien.

Nous n'avons pas besoin de mettre en relief le zèle de nos devanciers pour avoir le droit de dire que l'histoire de la divination est une des parties les plus sérieuses en même temps que les plus intéressantes de l'histoire psychologique de l'humanité. La possession de la prescience a été la conquête la plus ardemment convoitée par l'esprit humain. Les intelligences moyennes croyaient trouver, dans les avertissements opportuns de la divination, un moyen d'échapper au malheur : les théories fatalistes laissaient encore aux esprits supérieurs le plaisir de connaître et d'attendre sans faiblir des coups inévitables. Dans le domaine de la foi, les espérances humaines ne sont jamais trompées. Ce que le cœur humain désire, il le prend. Le miracle naît de la foi aussi facilement que celle-ci est née du désir[2]. Le monde antique s'empara ainsi de la prescience surnaturelle.

Si bien établie que fût la divination sur le dogme de la Providence, la sagacité des raisonneurs eut bientôt découvert les difficultés inhérentes à une théorie qui suppose l'avenir à la fois fixe et modifiable. La série des longs efforts déployés

1) Voy. la notice bibliographique sur les oracles. — 2) *Wunder ist des Glaubens liebstes Kind*. (GŒTHE.)

par la pensée philosophique pour sauvegarder contre ses propres objections l'existence d'une révélation divine montre avec quelle ténacité la raison s'oppose à une rupture immédiate avec le sentiment. C'est là une de ces expériences qui ont déterminé depuis la philosophie à consommer cette rupture, pour laisser chacune de ces facultés suivre sa voie propre.

Enfin la divination sort triomphante de ces interminables débats : le christianisme l'accepte, en répudiant comme démoniaque celle qui ne relève pas de lui. Il n'en élimine que les rites extérieurs, comme entachés de magie, et leur substitue la prière; tandis qu'il conserve tout ce qui vient spontanément de Dieu, songes, visions, inspirations prophétiques. L'humanité n'aurait pas supporté encore une Providence muette : la prière n'est pas uniquement un monologue résigné auquel Dieu se serait interdit de répondre autrement que par des actes. Il faut attendre que l'esprit religieux se soit affiné et déshabitué de cette surexcitation inquiète dont s'alimentait la ferveur des premiers siècles, pour trouver la révélation pratique resserrée dans deux formes purement subjectives, la sollicitation de la grâce et, chez les âmes les plus parfaites, le colloque intérieur avec Dieu.

C'est avec cet imposant cortège de preuves morales et de témoignages apportés à l'envi par les écoles philosophiques aussi bien que par les sectes religieuses que la divination s'offre à la respectueuse curiosité de la critique. Le surnaturel fût-il entièrement éliminé du monde par la nécessité que la science installe partout où elle a passé, nous nous croirions encore obligé de traiter avec déférence une illusion consolante dont s'est bercée si longtemps l'âme de l'humanité. Celui qui écarte *à priori* la possibilité de la divination extra-scientifique doit la considérer comme un legs de sa race, une parure démodée, mais inté-

ressante à contempler dans une galerie de souvenirs; celui qui croit à la Providence et à l'efficacité de la prière doit se rappeler qu'il accepte tous les principes sur lesquels repose la divination antique.

DIVINATION

HELLÉNIQUE

PREMIÈRE PARTIE

LES

MÉTHODES DIVINATOIRES

Les idées générales exposées dans l'Introduction nous ont déjà indiqué le point de vue auquel se sont placés les philosophes et les archéologues de l'antiquité pour classer les diverses méthodes divinatoires. La divination aborde l'homme de deux manières, par le dehors ou par le dedans : elle se manifeste par des signes extérieurs ou par une illumination intérieure. De là, deux méthodes générales auxquelles peuvent se ramener tous les procédés et rites particuliers ; la méthode que les anciens ont appelée *artificielle* (ἔντεχνος—τεχνική, *artificiosa*[1]) et qui consiste dans l'interprétation conjecturale des signes extérieurs ; et la méthode dite *naturelle* ou *spontanée* (ἄτεχνος—ἀδίδακτος, *naturalis*), dans laquelle l'âme se laisse passivement diriger par l'inspiration divine.

1) Servius (*ad Æneid.*, III, 443) appelle la divination inductive « simple » (*simplex*), par rapport à l'autre, qu'il trouve plus complexe ou plus complète.

Cette classification doit être maintenue[1]. Elle n'exclut de la mantique qu'un seul ordre de phénomènes révélateurs, la parole directe des dieux apparaissant aux hommes et leur parlant avec une voix perceptible aux sens; et, en effet, il n'y a plus là de divination proprement dite, mais une révélation qui s'opère hors de l'homme et sans lui, entièrement comparable à un livre qui tomberait tout écrit du ciel. Tous les autres modes de révélation trouvent place dans les deux aspects de la mantique, tels qu'ils ont été définis plus haut. Seulement, les qualificatifs appliqués par les stoïciens aux deux méthodes générales ne peuvent être maintenus, car,

1) L'esprit confus de la décadence byzantine s'est servi de ces termes consacrés pour construire des classifications dans lesquelles ils prennent une acception toute nouvelle. Ainsi, Suidas, un compilateur du x[e] siècle (s. v. προφητεία), considérant la divination, d'une manière générale, comme une prévision, distingue d'abord la prescience *spirituelle* (πνευματική) ou prophétie chrétienne, issue de l'Esprit-Saint, puis la divination *démonique* (δαιμονική), qui vient des génies, et la physique ou *naturelle* (φυσική), qui utilise l'instinct des animaux. Enfin, la prévision *artificielle* ou technique (τεχνική) et la *vulgaire* (δημώδης) représentent simplement, l'une, l'induction scientifique, l'autre, le bon sens. C'est à peu près la division adoptée par Caspar Peucer dans son traité *De variis divinationum generibus*. Le scoliaste de Lucain (*Phars.*, I, 585) a une manière bien plus étrange encore de classer les méthodes divinatoires (*quibus providentur futura*). Il en distingue cinq dont la *mantique* n'est plus que la première. Après la mantique, subdivisée en autant de parties qu'il y a d'éléments, vient la *mathématique*, dans laquelle entrent pêle-mêle les auspices, l'haruspicine et l'horoscopie; puis, le *sortilège* ou divination par les sorts. Les deux autres méthodes appartiennent à la magie; le *maléfice*, d'abord, le *prestige* ou l'art de se rendre invisible, ensuite. L'utile mais indigeste compilation de Boulenger (BULENGERUS, *De sortibus*, *de auguriis et auspiciis*, *de ominibus*, *prodigiis*, *de terræ motu et fulminibus*, 1621) est étrangère à toute méthode C. R. Pabst, dans son excellente dissertation (*De diis Græcorum fatidicis*, 1840), et M. Mezger, dans son article *Divinatio* (*Paulys R.-Encycl.*), s'en tiennent à la division consacrée. M. Chevreul, amené à s'occuper de ce sujet par des circonstances qui rendaient aux sciences occultes un certain intérêt d'actualité (*Journal des Savants*, 1852 et 1853), dresse (*ibid.*, 1852, p. 716) une classification d'ensemble qui s'appuie sur la division traditionnelle, mais se con tente trop facilement dans le détail, de rapports superficiels, et surtout ne tient pas compte de l'évolution historique.

assez exacts dans la langue grecque, ils ont pris en latin et surtout en français un sens équivoque. Nous appellerons donc la divination artificielle divination *inductive*, *raisonnée*, *conjecturale*, ou même *extérieure*, *objective*, par opposition à l'autre, que nous appellerons *intérieure*, *subjective* ou *intuitive*.

Pour fixer l'ordre dans lequel il convient d'étudier les deux parties de cette classification d'ensemble, nous avons à consulter les faits beaucoup plus que la théorie. La théorie résulte des faits et les coordonne dans un ordre logique, mais ne leur laisse pas ce que nous cherchons ici à saisir par surcroît, leur valeur historique. Ainsi, au point de vue rationnel, la divination subjective précède l'autre, puisque les règles de celle-ci ne sont pas simplement le fruit de l'expérience et ont dû être révélées d'abord à des initiateurs privilégiés[1]. On en voit dans Homère un exemple frappant. En face d'un prodige, Hélène se sent tout à coup inspirée. « Écoutez-moi, s'écrie-t-elle, je vais prophétiser selon que les immortels me le suggèrent en mon cœur et comme je pense que les choses arriveront[2]. » Là-dessus, elle interprète le prodige. La divination conjecturale présuppose donc, comme impulsion initiale, la révélation intérieure; mais si l'on veut bien ne pas confondre avec la mantique proprement dite l'inspiration des Muses, qui en est restée distincte, on reconnaît, au premier coup d'œil jeté sur les origines de l'histoire grecque, que la divination inductive a été pratiquée avant l'autre. Les devins de l'âge héroïque lisent tous l'avenir dans les prodiges ou signes extérieurs, et, comme l'a fort bien remarqué Pausanias, « il n'y en avait pas un qui fût chresmologue, mais

1) C. R. Pabst (*op. cit.*, p. 13) ne fait point valoir cette raison contre l'opinion opposée de C. Völker (*Allgem. Schulzeit.*, 1831. II, n° 146), mais il a bien vu que l'exercice de la divination artificielle n'avait pu être la condition préalable de la foi à la divination naturelle. — 2) Hom. *Odyss.*, XV, 172 sqq.

ils étaient habiles à interpréter les songes et à examiner le vol des oiseaux, ainsi que les entrailles des victimes[1]. »

C'est donc par la divination inductive que nous allons commencer l'analyse des méthodes, en faisant toutefois à l'enchaînement logique des idées une concession obligée, c'est-à-dire en réservant à l'oniromantique ou divination par les songes, qui est vraisemblablement la plus ancienne de toutes et comme telle aurait dû être étudiée d'abord, une place intermédiaire entre l'interprétation des signes et l'intuition subjective, attendu qu'elle est à la fois l'une et l'autre.

1) Pausan., I, 34, 4 (χρησμολόγος équivaut à *vates* et signifie *prophète*, dans le sens actuel du mot).

LIVRE PREMIER

DIVINATION INDUCTIVE

Ce qui caractérise la divination inductive, c'est qu'elle n'est pas le produit direct de l'inspiration surnaturelle, mais une induction hypothétique ou conjecturale fondée sur des faits connus par l'observation. C'est l'interprétation des signes extérieurs qui recèlent la pensée divine.

La mise en œuvre de ce procédé intellectuel suppose résolue une question préalable qui se posait à nouveau pour chaque cas particulier. Par quel caractère spécial les signes de la volonté divine devaient-ils s'affirmer comme tels et se distinguer des phénomènes ordinaires ou naturels? A quoi pouvait-on reconnaître qu'il y avait lieu d'appliquer à un fait observé une interprétation poussée dans le sens des causes et des rapports surnaturels?

Le problème est de telle nature que ni le temps ni l'expérience n'en devaient rendre la solution plus facile. Au rebours des sciences destinées à progresser, de celles qui, à chaque pas fait en avant, affermissent leurs principes et simplifient leurs lois, la divination inductive ne put se systématiser, se chercher des règles et se créer des habitudes, sans rendre

plus instable et plus ruineux le fondement même sur lequel elle étaye ses conjectures. A l'origine, nulle difficulté. Les âges primitifs ne connaissaient point, à vrai dire, de lois naturelles. Les hommes, raisonnant par analogie, attribuaient à l'action d'êtres invisibles, doués comme eux d'intelligence et de volonté, tous les phénomènes dont ils ne croyaient pas être eux-mêmes la cause. Tout est alors prodige, intervention surnaturelle, matière à conjectures divinatoires. C'est affaire aux devins, aux hommes privilégiés que les dieux ont pourvus d'une faculté spéciale, de discerner, dans ce spectacle mouvant des choses, les indices des volontés célestes. Le caractère fatidique n'est point réservé à un ordre déterminé de phénomènes; il est ou peut être partout pour ceux qui savent le découvrir. Des oiseaux qui babillent sur un arbre n'apprendraient rien au mortel vulgaire; ils révèlent à Mélampus toute une histoire secrète, dont il connaît par eux les moindres détails.

A mesure que l'expérience constate entre les faits observés un plus grand nombre de rapports invariables, le nombre des faits sans cause évidente ou des « prodiges » diminue. En d'autres termes, plus il y a de causes connues, régulières, naturelles, et moins on a recours à cette cause vague et inconnue, qui constitue le surnaturel. Lorsque le monde est ainsi ordonné, il semble que l'art divinatoire doive se réfugier, avec le hasard et l'arbitraire, dans un petit nombre de faits inexpliqués. Mais déjà, cet art, créé par les favoris des dieux, s'est constitué en science traditionnelle qui ne peut ni ne veut céder le domaine où elle s'est une fois installée. A mesure qu'un signe interprété jusque là comme fatidique est classé parmi les faits naturels, elle invoque un postulat qui retient l'esprit dans la sphère du merveilleux, à savoir, que le phénomène en question a des causes et un but absolument différents de ses causes naturelles; qu'il est

produit dans une intention déterminée par la Providence. Voilà pourquoi, en théorie, le progrès même des sciences naturelles ne devait nullement restreindre le champ de la divination conjecturale. Il ne servirait de rien, par exemple, de démontrer que les craquements du bois sont le résultat d'actions mécaniques à un homme qui pense que la divinité peut se servir, pour manifester sa pensée, des phénomènes les plus conformes aux lois de la nature.

Ainsi, après une première phase d'élaboration, durant laquelle la mantique interprétait les prodiges et pouvait en trouver partout, s'ouvre comme une seconde période où les incidents prodigieux se distinguent des faits réguliers et naturels. Cette période correspond à peu près, en Grèce, à l'âge héroïque. Les devins homériques fondent d'ordinaire leurs affirmations sur les prodiges (τέρατα), mais ils assimilent aux prodiges des signes aussi peu merveilleux qu'un coup de tonnerre au milieu des nuages. De ces signes, les uns tirent leur valeur de la tradition, les autres prennent le caractère fatidique, parce qu'ils sont demandés sous l'empire d'une préoccupation à laquelle ils sont censés répondre. C'est de cette façon que Priam, dans l'*Iliade*[1], que Ulysse, dans l'*Odyssée*[2], reçoivent les encouragements de Zeus.

A ce degré de son développement, la divination conjecturale disposait de tous ses moyens et prenait les allures d'une science raisonnée, la science des causes et des fins surnaturelles. Elle connaissait, d'une part, des signes nécessairement fatidiques, en tant que prodigieux, ceux-là imprévus et en nombre illimité ; de l'autre, un nombre limité de signes naturels (σημεῖα)[3], dont ou une convention ac-

1) Hom. *Iliad.*, XXIV, 283-321. — 2) Hom. *Odyss.*, XX, 100-120. — 3) La distinction était bien indiquée dans un livre attribué à Mélampus l'hiérogrammate : Περὶ τεράτων καὶ σημείων. (Artemidor. *Onirocrit.*, III, 28.)

8

tuelle ou une expérience antérieure ou une révélation spéciale avait déterminé le sens.

Elle ne pouvait aller plus loin sans déchoir. L'art augural romain, qui s'interdit de connaître des prodiges pour ne retenir dans sa compétence que les indices naturels, se mutila lui-même et tomba prématurément en décadence. Le miracle est l'aliment nécessaire de toute croyance qui met en jeu des puissances surhumaines. Bien que garantie, en théorie, contre les réclamations de la science des causes naturelles par le postulat derrière lequel elle s'abritait, la divination était menacée de disparaître le jour où elle n'aurait plus rien qui lui appartînt en propre et où elle serait obligée partout de surajouter ses hypothèses à des raisons suffisantes prises en-dehors du merveilleux. Aussi, en fait et bien que la philosophie elle-même s'ingéniât à sauver les débris les plus respectés du passé, la lumière qui dissipait l'illusion des prodiges ébranlait peu à peu la foi à la divination inductive. On ne pouvait plus, sans une certaine hésitation, attribuer un sens divin à des faits qui s'expliquaient d'une façon satisfaisante sans intervention supérieure. Les connaissances ornithologiques et anatomiques, par exemple, rendaient singulièrement suspectes les prédictions fondées sur les actes instinctifs des oiseaux et l'aspect des entrailles d'une victime.

La méthode conjecturale cède alors la place d'honneur à l'intuition prophétique, à l'enthousiasme qui était venu, apporté par les cultes bruyants de l'Asie-Mineure, réchauffer l'imagination attiédie des Hellènes. Pendant que la révélation s'épanche à flots de cette source nouvelle, ouverte au plus profond de l'âme humaine et loin du regard curieux de la science, la mantique inductive n'est plus représentée que par des devins obscurs. Le prestige même attaché aux grands noms des devins héroïques passe à la méthode rivale

qui installe des oracles inspirés sur les tombeaux des Amphiaraos, des Tirésias, des Mopsos, des Calchas. Mais, soustraite par cette déchéance même aux objections de la science et se diversifiant au gré de toutes les fantaisies, l'induction divinatoire entra plus avant qu'autrefois dans les habitudes populaires et s'y perpétua plus sûrement que si elle se fût attachée à un petit nombre de formes solennelles. Elle vécut, non plus du merveilleux proprement dit, mais du hasard providentiel, de tous les incidents qu'une rencontre fortuite pouvait imposer à l'attention d'un esprit préoccupé et superstitieux. Cette divination vague, multiple, indéfinie et illimitée, que les Grecs appelaient « mantique par symboles » ou, dans ses applications les plus vulgaires, « domestique (οἰκοσκοπική), » semble n'avoir eu ni commencement ni fin; elle est, en quelque sorte, le résumé informe de toutes les méthodes spéciales qui y prennent naissance ou y apportent leurs débris.

La difficulté de maintenir aux signes fatidiques leur caractère surnaturel, en face de l'expérience qui les reconnaissait pour faits réguliers et par conséquent naturels, a donc été d'abord le stimulant qui a poussé la divination conjecturale à sortir de l'arbitraire pur, à se créer des méthodes systématiques, à classer et à définir ce qu'elle entendait se réserver; puis, l'aiguillon trop pressant devant lequel elle a fui les hautes régions pour se réfugier dans sa véritable patrie, la foi populaire.

Il nous reste maintenant à déterminer, d'une manière générale et en réservant toutes les questions de détail, les rapports que la divination inductive prétendait établir entre le signe et la chose signifiée. Si ces rapports avaient été réels, la divination serait devenue une science purement humaine en dépouillant peu à peu son caractère surnaturel. Quelques-uns des signes observés par les devins ont pu, en effet, avoir

une relation effective avec le résultat désigné par leur interprétation. Certaines remarques sur les actes instinctifs des animaux et sur les phénomènes météorologiques paraissent avoir été dans ce cas. Mais, comme nous l'avons vu, la divination est la science des causes et des fins surnaturelles, et tout ce qu'on reconnaît lié par des rapports nécessaires sort à l'instant de son domaine pour passer dans celui de la science proprement dite.

La divination ne peut donc découvrir et constater que des rapports artificiels, convenus, comparables de tout point à ceux qui rattachent les mots d'une langue aux objets qu'ils désignent. L'ensemble des signes divinatoires était véritablement un langage qui s'était élaboré, à la façon d'un idiome humain, sous l'effort continu de l'imagination lancée à la poursuite d'un mirage séduisant et essayant les associations d'idées les plus diverses pour établir un lien entre le connu et l'inconnaissable.

La plus féconde de ces associations, et la plus familière aux âges primitifs, a été l'adaptation d'un symbole matériel à une idée qu'il représente désormais aux sens. Une anecdote conservée par Phérécyde de Syros est très-propre à faire saisir la façon dont les peuples en enfance emploient et, par suite, prêtent à leurs dieux le langage symbolique. Phérécyde raconte que le roi scythe Idanthura ou Idathyrsa[1], menacé d'une invasion persane, avait envoyé à Darius un rat, une grenouille, un oiseau, un javelot et un soc. Les conseillers du grand roi, Orontopagas et Xiphodrès, discutent sur le sens de cette énigme symbolique absolument comme l'auraient pu faire des devins en présence de présages observés. « Orontopagas disait que les Scythes livreraient leur empire, conjecturant qu'ils entendaient, par le rat, leurs maisons; par

1) Cf. Herod., IV, 126.

la grenouille, les eaux; par l'oiseau, l'air; par le javelot, leurs armes, et par le soc, leur sol. Mais Xiphodrès interprétait d'une façon tout opposée. Il disait : « A moins de nous envoler comme des oiseaux, de nous enfoncer sous terre comme des rats, ou sous l'eau comme des grenouilles, nous n'échapperons pas aux traits de ces gens-là; car nous ne sommes pas maîtres du sol[1]. »

Les Grecs supposaient donc que les dieux parlaient comme Idanthura, par voie d'énigmes, et que c'était aux plus intelligents des hommes à pénétrer leur pensée. Un oiseau comme l'aigle, par exemple, symbole de la force, pouvait bien, en se lançant impétueusement en avant, entraîner derrière lui une armée. La réflexion, une fois engagée dans cet ordre d'idées, creusait le problème plus avant; elle supposait qu'aucun des actes de l'oiseau n'était insignifiant, qu'il fallait tenir compte de la direction, de la rapidité, de la régularité ou des écarts de son vol, de son attitude, en un mot de tout ce qui constituait l'expression symbolique étudiée jusque dans ses nuances. Ainsi naissait spontanément l'ornithomancie qui, chez les Grecs, semble avoir été la plus ancienne des méthodes régulières de divination. Le symbolisme dut franchir rapidement ce premier stade de son développement, où les rapports créés par lui sont encore faciles à saisir, pour s'obscurcir et se disperser en une série de rapports dérivés dont on oubliait peu à peu le point de départ, comme une écriture idéographique qui s'use, s'abrège, se décompose, et finit non-seulement par ne plus ressembler au type original, mais par remplir d'autres fonctions.

La mantique grecque en est déjà là quand elle apparaît dans l'histoire. Aussi les Hellènes pensaient-ils que l'esprit humain

1) Pherecyd. ap. Clem. Alex. *Strom.* V, p. 671. Oxon. [*Fragm. histor, græc.*, ed. Müller (Didot) I, p. 98.]



n'avait pu s'élever spontanément à l'intelligence du langage divin. Ils estimaient que les dieux, tout en gardant la liberté d'employer des symboles quelconques et affirmant parfois cette liberté par des prodiges inconnus jusque-là, avaient cependant limité le nombre et précisé le sens des signes ordinaires. Après avoir fixé ainsi ce qu'on pourrait appeler la grammaire de leur langue symbolique, les Immortels en avaient révélé le secret aux devins primitifs, fondateurs de la mantique nationale. Une tradition pessimiste, issue de l'enseignement orphique, prétendait que la divination conjecturale avait été donnée aux hommes, comme le feu, par Prométhée, en dépit des dieux olympiens[1]; mais l'opinion générale voyait dans les devins de l'âge héroïque, Mélampus, Tirésias, Amphiaraos, Mopsos, Calchas, les disciples immédiats et comme les confidents des dieux[2]. La meilleure preuve que les principes de la divination avaient été révélés à l'origine, c'est qu'il se produisait encore parfois des cas miraculeux de science infuse, de « divination innée. » Les héros d'Homère ne doutent pas de la lucidité prophétique dont Hélène fait tout à coup preuve devant eux[3], et Hérodote raconte longuement de quelle façon s'éveilla chez Evénos d'Apollonie la faculté divinatoire[4].

Une fois constituée par des hommes privilégiés, la mantique fut susceptible d'être enseignée comme une science ordinaire, car les dieux ne changeaient pas arbitrairement les règles qu'ils s'étaient une fois imposées. Ils y étaient même si fidèles que l'on pouvait pénétrer et divulguer leurs pensées en quelque sorte malgré eux, et qu'ils furent plus d'une fois obligés de punir des devins indiscrets. L'expérience, en permettant de vérifier au fur et à mesure la

1) Voy., Æschyl. *Prometheus*, 484-499. — 2) Voy., vol. II, *Les Devins héroïques*. — 3) Voy., *supra*, p. 109. — 4) Herod., IX, 93.



justesse des interprétations, aurait pu même ajouter quelque chose à la certitude des résultats obtenus par la mantique. Mais, comme toutes les sciences révélées, celle-ci atteignit du premier coup à sa perfection; l'Hellade n'eut jamais de devins plus habiles que Mélampus et Tirésias.

Le symbolisme, rendu intelligible par une convention primordiale, a été le principal aliment de la divination inductive. Toutes les pratiques divinatoires relèvent de lui par quelque côté. La méthode cléromantique, celle de toutes qui s'en éloigne le plus, n'en est pas indépendante. C'est par voie d'allusion symbolique qu'un mot agréable ou malsonnant, qu'une phrase décousue s'applique à une préoccupation présente, et c'est le symbolisme encore qui a attaché à l'avance l'heur et le malheur aux divers coups de dés.

La diversité des méthodes édifiées sur ce fonds commun est telle qu'il n'est pas facile de ranger dans un ordre satisfaisant ces inventions bizarres. Les anciens se sont contentés de catégories vagues où l'on voit tantôt les disparates réunis et tantôt les affinités méconnues. Xénophon[1] et Philochore[2] enferment toute la divination conjecturale dans trois de ces catégories : les *auspices* (οἰωνοί), les *symboles* (σύμβολοι), c'est-à-dire tout ce qui est fortuit, et les *sacrifices* (θυσίαι) ou la divination par les entrailles. Varron proposait de répartir toutes les méthodes, d'après la nature des signes employés, en quatre groupes correspondant aux quatre éléments[3]. Il obtenait ainsi la géomancie, l'hydromancie, l'aéromancie et la pyromancie. La classification des auteurs grecs est confuse, et celle de Varron, dont le moindre défaut est de donner des acceptions nouvelles à des mots reçus[4], est trop superficielle

1) Xenoph. *Mem.*, I, 1, 3. — 2) Voy. G. Wolff. *De phil. ex orac. haur.*, p. 46-48. — 3) Varr. ap. Serv. *Æn.*, III, 359. — 4) Dans ce système, il faudrait, par exemple, attribuer l'astrologie à la pyromancie, comme le fait Servius (*ibid.*), et disperser un peu partout les méthodes cléromantiques.

pour être discutée. A plus forte raison ne peut-on attendre aucun secours des scoliastes et compilateurs qui avaient perdu le sens de la tradition sans le remplacer par la réflexion personnelle. Ceux-là distinguent les présages qu'on trouve chez soi de ceux qu'on rencontre en route, et paraissent ranger dans les auspices (οἰωνιστική) tout ce qui n'est pas fourni par le hasard[1]. A défaut d'une classification historique qui nous montrerait l'âge relatif des méthodes, ou d'une classification philosophique qui nous en indiquerait la filiation, l'une étant trop peu ordonnée pour un exposé, et l'autre trop indépendante des faits pour une histoire, nous essayerons d'un arrangement éclectique assez complaisant pour se prêter à toutes les exigences.

Il faut d'abord écarter, comme échappant à toute prévision, et par suite à toute règle, les *prodiges*. Les incidents prodigieux ne constituent pas, quant à la nature de leurs symboles, une catégorie spéciale de signes. Ils forment l'appoint de toutes les méthodes, le complément ajouté par les dieux, suivant l'opportunité, aux signes prévus dont elles disposent. La *tératoscopie* n'est donc point une forme particulière de la divination, mais la divination tout entière aux prises avec le merveilleux. Nous en dirions volontiers autant de ces mille incidents fortuits que Philochore confondait sous la dénomination générique de « symboles, » c'est-à-dire de rapports instantanément saisis ou créés par la réflexion[2]. « Des modes de divination qu'on appelle artificiels, dit Cicéron, les uns ont leur garantie dans les monuments et dans la tradition, les autres consistent dans une explication improvisée[3]. »

1) SUIDAS, s. v. Οἰωνοί. La confusion des mots et des idées est telle que Marcianus Capella appelle tout spécialement *oionistique* l'enthousiasme prophétique : *Oionistike tertia est* (après l'astrologie et la symbolique), *per quam tripus illa ventura denuntiat atque omnis eminuit nostra cortina* (MARC. CAP., IX, p. 303 G.) — 2) Cf. PROCOP. *Bell. Goth.*, IV, 21. — 3) CIC. *Divin.*, I, 33.



Prodiges et incidents fortuits sont ainsi mis à part, comme étant le prolongement indéfini de toutes les méthodes régulières, distincts en ce que les uns sont contraires et les autres conformes aux lois naturelles, mais rapprochés par ce caractère commun d'être des symboles imprévus qui exigeaient de leurs interprètes[1] une sagacité particulière.

Philochore, laissant de côté les prodiges, qui ne pouvaient donner lieu à aucune habitude, avait cru simplifier sa classification en groupant dans un chapitre spécial tous les incidents fortuits donnés comme produits, ou garantis, ou utilisés pour la première fois par Déméter[2]. Mais comment ne s'apercevait-il pas que, de ces « symboles, » les uns étaient destinés par leur nature même à rester toujours imprévus, en-dehors de toute interprétation arrêtée à l'avance, tandis que les autres se laissaient facilement prévoir, classer, interpréter suivant des règles fixes; en un mot, cessaient d'être des symboles en prenant place dans une méthode systématisée? Il était sans doute impossible de préjuger le sens d'une *Clédone*, c'est-à-dire d'une parole échappée au hasard et appliquée par allusion à une pensée étrangère[3]; mais l'expérience avait appris à prévoir la plupart des autres « rencontres » et en avait fixé le sens. L'éternuement fut d'abord l'objet d'une interprétation improvisée, puis tomba dans le domaine des signes régulièrement expliqués. Il n'y avait plus rien de fortuit dans ces symboles que leur appa-

1) Τερατοσκόπος—τερασκόπος—συμβολομάντις—συμβολοδείκτης—συμβολοδιδάκτης. — 2) SCHOL. PINDAR. *Olymp.*, XII, 10. HESYCH. s. v. Συμβόλους. SCHOL. ARISTOPH. *Aves*, 721. Les σύμβολοι ου σύμβολα, dans le sens ordinaire du mot, sont les *rencontres* fortuites, ἀπαντήσεις, ἐνοδία συναντήματα, ἐκ συναντήματος οἰωνίσματα, et on y avait attaché le souvenir de Déméter, sans doute parce que la déesse, cherchant sa fille en tous lieux, avait dù être attentive à toutes les rencontres. Suidas (s. v. Μελάμπους) cite un traité spécial de Mélampus Περὶ συμβόλων. Ce pouvait être un chapitre de l'ouvrage mentionné ci-dessus (p. 113). — 3) Voy., ci-dessous, *Clédonomancie*.



rition, c'est-à-dire la somme de hasard qui pouvait se rencontrer dans les méthodes les plus dépendantes de la tradition. Quoi de plus régulier, de plus fixe que la divination cléromantique, fondée sur le hasard lui-même, interrogé par des procédés connus et à un moment déterminé? L'interprétation cléromantique pouvait être si bien arrêtée à l'avance qu'on vit un oracle, celui de Boura, fonctionner par ce moyen sans desservants, toutes les réponses étant inscrites sur un tableau où les consultants allaient les chercher[1]. Cependant Philochore devait rejeter pêle-mêle tous ces produits du hasard dans la catégorie des « symboles, » catégorie qui, ainsi surchargée, n'offrit plus à l'esprit que l'idée vague de « présages. »

Nous chercherons donc à établir sur des caractères plus précis une division qui nous permette de conserver aux méthodes leurs noms propres tout en les rattachant à quelques idées générales. Au point de vue de la nature ou, si l'on veut, de la matière des signes fatidiques, nous distinguerons, d'un côté, les signes fournis par les êtres animés, de l'autre, ceux qui s'offrent dans les objets inanimés. En passant des uns aux autres, on suit, ou peu s'en faut, l'ordre de succession historique et l'on voit la divination devenir plus sèche, plus abstraite et plus fataliste, à mesure que les instruments dont elle se sert deviennent plus inertes. Il y a loin de l'aigle de Zeus aux positions astrologiques et aux chiffres de la divination « mathématique. » Ces deux classes principales une fois obtenues, nous les subdiviserons de manière à concilier autant que possible la logique avec les faits. Les êtres animés servent à la divination de deux manières, ou par leurs actes instinctifs ou par leur structure même. Le premier mode, le seul qu'ait connu l'Hellade primitive, utilise les

1) Voy., ci-dessous, *Divination cléromantique* et, vol. III, *Oracles d'Héraklès*.

manifestations de la vie ; l'autre, qui est représentée principalement par l'extispicine ou inspection des entrailles, assimile l'animal à un objet inerte.

Abordant, à la faveur de cette transition, l'usage divinatoire des objets inanimés, nous envisagerons d'abord ceux qui sont sous la main de l'homme et ne deviennent fatidiques que par voie d'expérimentation. Tous les procédés employés dans ces expériences pourraient être attribués à la divination par les *sorts* ou cléromancie, mais nous ouvrirons un chapitre spécial pour la cléromancie proprement dite, celle qui a réellement porté ce nom dans l'histoire. Ensuite se présentent ces signes qui semblent aussi près des dieux qu'ils sont loin des hommes, les bruits et les feux des orages et, plus haut encore, le regard muet des astres. La divination s'élance, avec une sorte de recueillement religieux, dans l'infini de ces perspectives; elle s'y épuise en combinaisons abstraites, jusqu'à ce que, enfin, courbée sous le joug des mathématiques et lasse de calculs, elle s'enlève à elle-même sa raison d'être en installant partout l'inexorable fatalité.

CHAPITRE PREMIER

DIVINATION PAR LES ACTES INSTINCTIFS DES ÊTRES ANIMÉS.

Les animaux ont été le premier et le principal objet de l'attention des peuples primitifs[1]. Partout l'homme a étudié la nature avant de s'étudier lui-même, et, dans la nature, les animaux avant les objets inanimés.

Les naïfs observateurs des premiers âges attribuèrent aux bêtes une raison analogue à celle de l'homme. Cette idée, dont l'apologue a fait plus tard un si heureux usage, fut peu à peu modifiée par une observation plus attentive. Lorsqu'on se fut bien convaincu que les animaux n'ont pas la raison pour guide, on eut quelque peine à se faire une idée exacte de l'instinct. L'instinct, toujours identique à lui-même et marchant à son but avec une sûreté merveilleuse, ne put être assimilé qu'à une force divine entendue, non pas dans le sens panthéistique du mot, mais comme l'action présente de quelque divinité. Il fallait que l'animal eût en lui un être divin ou qu'il fût dirigé, d'une manière quelconque par une puissance invisible.

La mythologie grecque, plus respectueuse pour les dieux que les religions de l'Égypte et de l'Asie, a évité autant que

1) Voy., sur la question en général, ÆLIANUS, Περὶ ζώων ἰδιότητος (*Natur.* ou *Histor. Animal.*, lib. XVII), A. DE GUBERNATIS, *Mythologie zoologique*, traduite par P. Regnaud, 2 vol. in-8. Paris, 1874.

possible de les incarner dans des formes bestiales, et elle ne l'a fait qu'en cédant à des influences exotiques. Cette mascarade de tous les dieux olympiens poursuivis par Typhon et fuyant déguisés en animaux jusqu'au fond de l'Égypte est bien à sa place dans la vallée du Nil. C'est là que l'imagination grecque a pris et reporté une fiction grotesque, indigne d'elle. Protée, qui se transforme si volontiers en apparences monstrueuses, habite aussi près du rivage égyptien[1].

Les légendes grecques ont même épargné, autant qu'elles l'ont pu, de pareilles déchéances à leurs héros. La littérature des *Métamorphoses*, qui jouit d'une si grande vogue depuis que l'érudition de Nicandre de Colophon lui eut fourni un répertoire commode[2], a fait entrer peu à peu dans la mythologie hellénique des fables qui lui répugnaient lorsqu'elle pouvait encore résister à l'invasion des légendes orientales. Le culte asiatique de Bacchus, si fécond en métamorphoses, les rêveries pythagoriciennes concernant les migrations des âmes, le charme même des fables ésopiques, accoutumèrent l'imagination grecque à des procédés diamétralement opposés à ceux qu'elle suivait jadis. Elle, qui transformait le laurier en une jeune nymphe, dut, au contraire, transformer la nymphe en laurier : les formes humaines qu'elle avait fait sortir des rochers, des sources, des plantes et des animaux, y rentraient pour toujours, perdant ainsi l'individualité consciente dont elle les avait dotées.

1) On retrouve facilement les traces d'un symbolisme exotique dans les légendes de Zeus, cygne avec Léda, taureau avec Europe ; d'Apollon dauphin, etc. — 2) L'ouvrage de Nicandre (Ἑτεροιουμένα) ne comptait pas moins de cinq chants. On cite encore, parmi les auteurs de *Métamorphoses* (Μεταμορφώσεις — Ἀλλοιώσεις — Ἑτεροιουμένα), Corinne, Parthenius, Théodoros, Antigonos de Caryste, Callisthènes, Didymarchos, Nestor de Laranda, Antoninus Liberalis, pour ne pas parler d'Ovide, plus connu à lui seul que tous les autres ensemble.

Quoi qu'il en soit, la croyance populaire, celle qui fait les institutions religieuses, admettait que les animaux, dépourvus de volonté propre, étaient éminemment susceptibles de recevoir et de suivre une impulsion divine. On voyait en eux comme des esclaves dociles des dieux, et cette idée s'était précisée par la répartition des différentes espèces animales entre les différents dieux. C'est ainsi que l'aigle fut attribué à Zeus; le corbeau, et plus tard l'épervier, à Apollon; l'âne à Hestia; les abeilles aux Muses; le cheval à Poseidon; le serpent à Asklêpios; la biche à Artémis; la chouette à Athêna; la grue et le coq à Démêter; la cigogne à Hêra[1]. On voit, dès lors, quel parti pouvait tirer des actes instinctifs des animaux la science divinatoire. Elle se trouvait là en présence d'une volonté divine, passivement obéie[2], et elle pouvait, du premier coup, reconnaître, à la nature de l'instrument, l'être surnaturel qui avait coutume de s'en servir.

Parmi les animaux, ceux qui touchent de plus près au ciel, qui sont les plus agiles et ont la voix la plus expressive, les oiseaux, sont par excellence les messagers de la divinité. Après eux, viennent les quadrupèdes, puis les reptiles et, en dernier lieu, les poissons, qui étaient, pour le peuple comme pour Platon[3], au dernier degré de l'échelle animale.

Nous suivrons cet ordre dans l'étude des signes tirés de l'instinct des animaux, en nous réservant le droit de placer à la suite les signes émanés de l'homme lui-même, considéré comme agent inconscient de la Providence et observé par le dehors.

1) Voir, sur cette répartition, qui s'étendait au règne végétal, les renseignements confus, mais intéressants que donne Eustathe (Schol. Hom. *Iliad.*, I, 206). — 2) « Les animaux privés de raison, écrivait le savant devin Artémidore (*Onirocrit.*, II, 69), disent parfaitement vrai, parce qu'ils n'usent pas de la méthode du raisonnement. C'est le principe qui sert de fondement à la théorie de l'*enthousiasme*. » — 3) Plat. *Tim.*, p. 91. Cf. Plut. *Sollert. animalium*, 22.

I

DIVINATION PAR LES ACTES INSTINCTIFS DES OISEAUX (ORNITHOMANCIE*)

Aptitude spéciale des oiseaux au rôle de messagers célestes. — Les oiseaux de proie. — Origine de l'ornithomancie. — Liste des oiseaux fatidiques. — Classification des actes interprétés. — Divisions du champ d'observation. — La droite et la gauche : leur influence spécifique. — Drames symboliques et signes convenus. — Le langage des oiseaux. — Décadence prématurée de l'ornithomancie. — Restauration artificielle et éclectique de la méthode. — Expérimentation ornithoscopique : l'alectryonomancie

L'éloge des oiseaux court d'un bout à l'autre de la poésie grecque. On ferait un recueil intéressant des épithètes gracieuses ou sublimes qu'elle donne à ces « co-habitants des dieux[1], » et des aventures qu'elle leur prête. Il y a tant de charme à rêver des ailes que, dans la plupart des métamorphoses légendaires, les dieux consolent les victimes du malheur en les envoyant s'adjoindre au peuple aérien. Philochore

(*) Bibliographie concernant les rites ornithomantiques :

* HESIODUS, Ὀρνιθομαντεία. (V. Bernhardy, *Griech. Literat.*, II[3], p. 329.)

* TELEGONUS, Περὶ οἰωνιστικῆς. (SUIDAS, s. v. Οἰωνοί.)

* HYLAS, *De externorum auguriis?* (PLIN., X, 16, 38.)

* ARTEMIDORUS DALDIANUS, Οἰωνοσκοπικά. (SUIDAS, s. v. Ἀρτεμίδ.)

* APOLLONIUS LACEDÆMON. (PSELLUS, *op. infra cit.*)

* POLLES, Τὰ περὶ οἰωνιστικῆς τῆς καθ' Ὅμηρον. (SCHOL. HOM. *Iliad.*, II, 305. THESAUR. GRÆC. LING., s. v. οἰωνοπολίη.)

MICH. PSELLUS, Περὶ ὠμοπλατοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας. (Ed. HERCHER, ap. *Philologus,* VIII, 1, [1853] p. 166-168.)

SPANHEM. ad CALLIMACH. *Pallad. lavacr.* 121-124 (II, p. 702-720, ed. Ernesti.)

NESSEL, *De auguriis Græcorum*. Upsal. 1719.

MEINERS, *Ueber das Verhæltniss des Extispicium zu dem Auguralwesen in Griechenland und Rom.* 1806?

1) ÆSCHYL. *Agam.*, 58. Cf. EURIPID. *Ion*, 180. OVID. *Fast.*, I, 446-448, etc.

cite déjà une *Ornithogonie* ou histoire spéciale des humains transformés en oiseaux, attribuée à Bœos ou Bœo[1], ou à Phémonoé[2], c'est-à-dire acceptée pour un des plus anciens essais de la poésie religieuse. La philosophie elle-même sourit à ces hôtes de l'air et les penseurs les plus graves se rencontraient avec Aristophane pour nous les présenter comme des modèles de perfection. Démocrite estimait que la musique était née de l'imitation des oiseaux[3]. Les partisans de la métempsycose voyaient en eux les véhicules légers des âmes les plus sympathiques et les plus communicatives; d'autres les louaient d'échapper aux souillures de la terre; tous cédaient à cet instinct qui nous porte à chercher au-dessus de nos têtes la patrie et le séjour de tout idéal[4].

La divination récompensa les oiseaux des services qu'elle obtenait d'eux en liant leur cause à la sienne et en faisant de leur prééminence une sorte d'article de foi. « Les oiseaux, dit Plutarque, grâce à leur rapidité, à leur intelligence, à la justesse de manœuvres avec laquelle ils se montrent attentifs à tout ce qui frappe l'imagination, se mettent, comme de véritables instruments, au service de la divinité. Celle-ci leur imprime divers mouvements et tire d'eux des gazouillements et des sons. Tantôt elle les tient suspendus, tantôt elle les lance avec impétuosité comme des vents, soit pour interrompre brusquement certains actes, certaines volontés des hommes, soit pour faire qu'elles se réalisent. C'est pour cela qu'Euripide donne à tous les oiseaux en général le nom de « messagers des dieux[5]. » L'éloge des oiseaux se mêle à la polémique que Celse soutient contre le christianisme. « Nous tenons la prescience, dit-il, des autres animaux et particu-

1) Athen. *Deipnos.*, IX, § 49. — 2) Plin., X, 3, 7. — 3) Plutarch. *Sollert. animal.* 20. — 4) Stace résume assez bien ces idées devenues vulgaires dans le passage où il se demande « *unde hic honor alitibus?* » (*Theb.*, III, 482, sqq.) — 5) Plut. *Sollert. animal.*, 22. (Trad. Bétolaud.)

lièrement des oiseaux. Les devins ne sont que les interprètes de leurs prédictions. Si donc les oiseaux..... nous indiquent par des signes tout ce que Dieu leur a révélé, il suit de là qu'ils sont dans une intimité plus étroite que nous avec la divinité, nous passent en cette science et sont plus chers à Dieu que nous[1]. » Porphyre dit, presque dans les mêmes termes, que les oiseaux comprennent, plus vite que les hommes, la volonté silencieuse des dieux[2].

La vocation toute spéciale des oiseaux pour le rôle de révélateurs n'a donc jamais été mise en doute par l'opinion générale dans le monde gréco-romain.

Mais tous les oiseaux ne sont pas également aptes à fournir des présages. Les plus grands, les plus forts, les plus intelligents et en même temps ceux qui doivent à leurs habitudes solitaires une individualité plus caractérisée, les oiseaux de proie, ont été choisis de préférence comme sujets d'observation par les devins de l'antiquité. C'est à ceux-là que s'appliquait d'abord exclusivement le nom d'*oiônos*, « oiseau solitaire[3] » ou oiseau à présages. Aux avantages physiques qui les recommandaient à l'attention, les oiseaux carnivores joignaient une aptitude toute particulière à la divination. On trouve, dans les croyances mal systématisées de la Grèce, des traces d'une foi tout orientale aux vertus magiques du sang versé. On voit les âmes des morts recouvrer la mémoire et le don de prophétie en buvant le sang des victimes; certaines recettes employaient des mixtures sanglantes pour créer des animaux prophétiques qu'il suffisait d'avaler ensuite pour s'incorporer la faculté divinatoire[4]. Le rôle que jouait le foie dans l'extispicine l'ayant fait considérer comme un organe

1) Cels. ap. Origen. *Contra Cels.*, IV, 88. — 2) Porphyr. *De abstin.*, III, 3. — 3) Οἰωνός de οἶος, d'après Schœmann, *Griechische Alterthümer*, II², p. 272. G. Curtius, *Griech. Etymologie*, I, p. 359, dérive οἰωνός de ὄFι = *avis*. Voy. ci-dessus l'étymologie platonicienne (de οἴησις) — 4) Voy., dans l'introduction, les idées attribuées à Démocrite et à Porphyre. Cf. Philostr. *Vit. Apoll.* I,

doué d'une vertu prophétique, on prétendit que cette vertu pouvait se communiquer par le même moyen. Qui sait même si Hésiode n'a pas tenu compte de cette croyance en appliquant à Prométhée le supplice de Tityos? Dans la tragédie d'Eschyle, c'est au moment où le Titan se vante de posséder un secret inconnu de Zeus que celui-ci se décide à déchaîner sur son rival vaincu l'aigle dévorant chargé de le punir et peut-être de lui arracher, avec le foie, le secret qui doit y avoir laissé sa trace.

Les oiseaux de proie. qui vivent de carnage et qui souvent pouvaient goûter même aux entrailles fatidiques des victimes, suivaient donc un régime éminemment propre à développer en eux, sinon la connaissance, au moins l'instinct des choses de l'avenir. Cette prédisposition, qui devient tout à fait inutile si l'on admet que les animaux sont réduits au rôle d'instruments providentiels, a dû avoir sa valeur à une époque où la divination conjecturale n'était pas attachée, par une logique aussi serrée, à la mantique par inspiration. Aussi les oiseaux à présages (ὄρνιθες μαντικοί, χρηστήριοι)[1] furent choisis à peu près exclusivement parmi les carnassiers, et les théories raisonnées qui reconnurent à la Providence le droit de choisir à son gré ses instruments ne firent guère entrer de recrues nouvelles dans ce groupe privilégié. Le terme οἰωνός, dans son acception moyenne, désigne donc à la fois l'oiseau de proie et l'oiseau mantique[2].

Mais l'usage étendit à plaisir le sens de ce mot. On le transporta d'abord, par métonymie, de l'agent à l'acte, de l'oiseau au présage, puis, une généralisation qui s'explique par la vogue de l'art augural fit de οἰωνός l'équivalent de « présage » en général, et appliqua ce terme même aux indications

20; III, 9. [On voit déjà, dans un hymne homérique (*Ad Mercur.*, 522. 563), les Thries acquérir la faculté prophétique en mangeant des rayons de miel.] — 1) Æschyl. *Sept. ad Theb.*, 25. — 2) V. Suidas, s. v. Οἰωνοί.



fournies par d'autres modes de divination. Les Romains en firent autant du mot *auspicium*[1]. L'instinct populaire était si prompt à suivre la pente de l'analogie que, la distinction encore maintenue par Homère entre οἰωνός et ὄρνις s'étant effacée, le sens d'ὄρνις s'étendit de la même manière et par le même procédé. « Pour vous, dit Aristophane aux Athéniens de son temps, vous donnez le nom d'ὄρνις (oiseau) à tous les signes qui annoncent l'avenir. Pour vous, une parole est un oiseau, vous appelez oiseau un éternuement, oiseau une rencontre, oiseau un bruit inconnu; un esclave est un oiseau, un âne est un oiseau[2]. »

En dépit des érudits et des grammairiens qui, le plus souvent, ajoutent à la confusion sous prétexte de préciser le sens des mots[3], la divination par les oiseaux ou augurale fut désignée indifféremment par les termes dérivés d'οἰωνός et d'ὄρνις[4].

L'ornithomancie apparaît toute constituée dans Homère. Elle est pratiquée avec une habileté infaillible par Calchas, Hélénos, Halithersès, comme elle l'a été dans l'âge précédent par Mélampus, Amphiaraos et Tirésias. Lorsque les Grecs se demandèrent d'où leur était venu cet art, ils eurent recours, comme d'ordinaire, aux origines mythiques. L'inventeur de l'ornithomancie est tantôt Parnassos, fils de Poseidon[5], tantôt l'auteur de toute civilisation, Prométhée[6]. On

1) Voy., au vol. IV, *la Divination romaine*. — 2) ARISTOPH. *Aves*, 719 sqq. — 3) Hesychius, par exemple, fait de οἰωνός le synonyme de ὄφις. Suidas explique comme il suit l'*oionistique* : οἷον, εἴ ἐν τῇ στέγῃ ἐφάνη γαλῆ, ἢ ὄφις, τόδε τι σημαίνει. On voit même, par abus de l'analogie, πτέρον = οἰωνός = *auspicium* = *imperium*. — 4) On l'appelait (τεχνὴ) οἰωνιστική, ou οἰωνική, οἰωνοσκοπία, οἰωνομαντεία, ὀρνιθομαντεία, ὀρνιθοσκοπία, ὀρνεομαντεία, ὀρνεοσκοπία, φάτις ἀπ' οἰωνῶν, οἰώνισμα, οἰωνισμός, et ceux qui l'exerçaient prenaient le titre d'οἰωνοπόλοι, οἰωνομάντεις, οἰωνισταί, οἰωνιστῆρες, οἰωνοσκόποι, ὀρνιθομάντεις, ὀρνιθοσκόποι, ὀρνιθοκρίται, ὀρνεοσκόποι, ὀρνεομάντεις et même οἰωνοθέται. Les termes les plus usités sont : οἰωνοί = *auspicia*; οἰωνοσκοπία = *disciplina auguralis*; οἰωνοσκόποι = *augures*. — 5). PAUSAN., X, 5, 5. — 6) ÆSCHYL. *Prometh.*, 486 sqq.

pensa peut-être aussi aux Centaures, parmi lesquels on rencontre un certain Orneios[1]. Des érudits moins faciles à contenter faisaient venir cette méthode de la Phrygie[2] et même de l'Arabie[3]. Pline l'attribue à Tirésias, ou à Car le Phrygien[4]. C'est en Phrygie qu'à l'époque de la décadence, on allait chercher les saines traditions de l'art augural[5]. Des compilateurs maladroits, supprimant en quelque sorte toute l'histoire homérique, faisaient honneur de cette trouvaille à Telegonos, fils d'Ulysse, soi-disant auteur d'un ouvrage sur la matière[6].

L'ornithoscopie divinatoire, une fois systématisée, dut fixer peu à peu la liste ou canon des oiseaux fatidiques, pour en limiter le nombre et déterminer aussi quels étaient ceux de leurs actes qui pouvaient fournir matière à conjectures. Il fallait, en effet, se borner, et déjà les devins homériques l'avaient compris. « Beaucoup d'oiseaux volent sous le regard du soleil, dit un héros de l'*Odyssée*, mais tous ne portent pas de présages[7]. De même pour ce qui concerne les détails de l'observation. « Les habitudes des oiseaux sont si nombreuses, dit Porphyre, leurs cris si divers que les ornithoscopes eux-mêmes n'en observent qu'une partie[8]. »

Le choix entre les diverses espèces s'est fait par habitude plutôt qu'en vertu d'une raison théorique. Chaque dieu ayant son oiseau[9], on n'aurait dû exclure du canon ornithoscopique que les volatiles non attribués à une divinité[10], à supposer

1) Ovid. *Metam.*, XII, 302. — 2) Clem. Alex. *Stromat.*, I, p. 361. Gregor. Nazianz. *Adv. Julian.*, *Orat.* I, p. 100. Suidas, s. v. Οἰωνιστικήν. — 3) Appian. *Fragm.*, ap. Miller, *Revue Archéol.* Nouv. série. XIX, p. 102, sqq. Theodoret. *Græc. aff. cur.*, I, p. 467. Les Arabes passaient pour entendre le langage des oiseaux, surtout des corbeaux. (Philostrat. *Vit. Apoll.*. I, 20. Porphyr. *De Abstin.*, III, 4.) — 4) Plin., VII, 56, 203. — 5) V. Cyprian. ap. Bolland. (L. Preller, *Ausgew. Aufsätze*, p. 280). — 6) Suidas, *loc. cit.* — 7) Hom. *Odyss.*, II, 182. Les oiseaux insignifiants étaient dits ἀσύμβολοι, ἀτέκμαρτοι, ἠλίθιοι. — 8) Porphyr. *De Abstin.*, III, 4. — 9) Plutarch. *Quæst. rom.*, 21. — 10) La perdrix était peut-être seule dans ce cas : elle avait, on ne sait pourquoi, une

que ceux-ci ne fussent jamais employés comme messagers extraordinaires. En pratique, le nombre des messagers célestes était plus restreint.

L'aigle (ἀετός), messager spécial de Zeus, est, dit Homère, « le plus accompli des oiseaux[1]. » Théocrite l'appelle encore par excellence l'oiseau fatidique (οἰωνός)[2], qualité que lui disputa plus tard le vautour (γύψ)[3].

Le corbeau (κόραξ) était l'oiseau favori et le compagnon d'Apollon, privilège qu'il partageait d'ailleurs avec l'épervier et le cygne. Les poètes grecs et romains l'appellent souvent l'oiseau de Phœbus, son esclave, l'oiseau de Delphes, le compagnon des trépieds[4]. Aussi était-il, en Grèce comme à Rome, observé avec soin. Pindare lui trouve soixante-quatre cris différents[5] et Pline estime que les corbeaux « paraissent être seuls d'entre tous les oiseaux à comprendre le sens de leurs présages[6]. » Aussi y eut-il en Grèce des spécialistes adonnés à la divination par les corbeaux (κορακομάντεις)[7]. Tout cela n'empêchait pas le corbeau d'être un animal répugnant et l'habitude d'envoyer « aux corbeaux » les gens que depuis on envoie au diable fit de ce mangeur de cadavres un oiseau de mauvais augure (δυσοιωνιστικός)[8].

Les devins semblent s'être complu à faire de la corneille (κορώνη) l'antithèse du corbeau. Brouillée avec Apollon et son serviteur indiscret par la légende de Coronis, elle entre au service d'Hêra[9] ou même d'Athênè[10], qui n'eut guère à se louer

étrange réputation d'impiété : «(Πέρδικες) μόνοι τῶν ὀρνίθων θεῶν σέβας οὐκ ἔχουσι » (Artem. *Onir.*, II, 46), et Manuel Philès (xive s.) en dit encore tout le mal possible.

1) Hom. *Iliad.*, VIII, 247; XXIV, 310. Cf. Pind. *Isthm.*, VI (V), 50; Xenoph. *Anab.*, VI, 1, 23. — 2) Theocr. *Idyll.*, XXVI, 31. — 3) Etymol. Magn. p. 619 39. — 4) Ovid. *Metam.*, II, 507. Petron. *Satyric.*, § 122. Stat. *Theb.*, III, 506. Plut. *Pyth. orac.*, 12. Ælian. *Hist. Anim.*, I, 48. *Anthol. Palat.*, IX. 272, etc. — 5) Pind. ap. Fulgent. *Myth.*, I, 12. — 6) Plin., X, 12, 33. Cf. Clem. Alex. *Protrept.*, p. 9. — 7) Schol. Hom. *Odyss.*, XIV, 327. — 8) Suidas, s. v. Ἐς κόρακας. — 9) Apollon. Rhod., III, 930. — 10) Ovid. *Metam.*, II, 548 sqq.

d'elle. En Grèce, comme en Italie, le sens des présages qu'elle fournit est généralement inverse de celui des signes dont le corbeau est l'auteur.

L'aigle, le vautour, le corbeau et la corneille forment le groupe principal des oiseaux fatidiques. L'usage tendait à délaisser certaines espèces très-appréciées au temps d'Homère, l'autour (κίρκος—ἵρηξ κίρκος)[1], le faucon ou oiseau sacré (ἱέραξ), le héron (ἐρωδιός) et le butor (ὄκνος), envoyé de Pallas bien qu'appelé aussi, pour des raisons subtiles, oiseau de Diomède[2]. En revanche, la liste s'était allongée, d'un autre côté, par l'admission du roitelet (τρόχιλος—βασιλίσκος)[3], de la chouette (γλαύξ)[4], de la mouette (κρέξ)[5], l'une et l'autre attribuées à Athênè, du pivert, (δρυοκολάπτης)[6], si fêté en Italie, et, au besoin, de l'introuvable phénix, dont certains voulurent faire le « seul » confident de Phœbus.

Cette liste ne pouvait pas être fermée. Il eût fallu, pour cela, une autorité universellement reconnue, analogue à celle de la caste sacerdotale en Égypte ou à celle des augures romains. Encore les augures purent-ils limiter simplement le nombre des oiseaux qu'ils consultaient, mais il leur fallut admettre que tous les oiseaux pouvaient donner des présages fortuits[7]. Les devins grecs jouissaient, vis-à-vis de la tradition, d'une liberté bien plus grande et ils ne devaient compte qu'à eux-mêmes de leurs préférences. La légende des Péléiades ou « colombes » de Dodone[8] paraît bien indiquer que l'oiseau de Dioné-Aphrodite n'était pas étranger à la divination, et, lorsqu'il plaît à Lycophron d'appeler Cassandre

1) Hom. *Odyss.*, XIII, 87 ; XV, 526. L'autour passa peut-être de l'Horus égyptien à l'Apollon grec. — 2) Hom. *Iliad.*, X, 274. Serv. *Æn.*, XI, 274. — 3) Plutarch. *Pyth. orac.*, 22. — 4) Parœmiogr. græc., I, p. 228, 231, 352. — 5) Porphyr. *De Abstin.*, III, 5. Tzetz. ad Lycophr., *Alex.* 513. — 6) Arrian. *Man. Epictet.*, I, 17, 19. — 7) Cic. *Divin.*, I, 35. Serv. *Æn.*, I, 398. — 8) Voy., vol. II, *Oracle de Dodone*.

une « hirondelle possédée de Phœbus[1], » on peut trouver la métaphore bizarre, mais on ne saurait affirmer que l'ornithomancie hellénique n'ait jamais demandé de présages aux hirondelles.

La divination ornithoscopique parfaite eût été l'intelligence du langage des oiseaux, telle que l'avaient eue Mélampus, Tirésias[2], Pythagore[3], ou que la retrouvèrent, bien des siècles plus tard, Apollonius de Tyane et ses émules[4]. Mais il fallait pour cela des oreilles purifiées et on ne rencontrait plus guère de ces dragons dont la langue opérait cette purification indispensable. Il ne restait de cette science perdue que le premier rudiment, l'interprétation du cri des oiseaux observés.

Les règles de l'art concernant l'observation et l'interprétation des actes instinctifs des oiseaux étaient, comme on peut s'y attendre, fort complexes, car la pratique les avait pliées en tout sens et encombrées d'exceptions. Le devin pouvait d'abord tirer un pronostic général de l'*espèce*. Il y avait des oiseaux qui étaient « favorables par leur nature » et d'autres, « de sinistre présage, » qui avaient une réputation tout opposée[5]. Ainsi, il suffisait, paraît-il, de voir un héron pour être assuré de réussir dans un dessein secrètement médité[6]. Mais il ne fallait pas se hâter de conclure. Certains oiseaux étaient favorables pour tels individus et défavorables pour tels autres, suivant les circonstances ou même

1) Lycophr. *Alex.*, 1460. Les hirondelles paraissent avoir eu pour mission de prévenir des dangers imminents. Elles avertissent en vain Cyrus, puis Darius prêts à envahir la Scythie ; une d'entre elles, suivant Arrien (*Anab.*, I, 25), réveille Alexandre le Grand pour lui révéler une conspiration. C'est que, comme Aristandre de Telmesse l'explique alors au conquérant, « l'hirondelle est un oiseau familier, ami des hommes et plus bavard que tout autre oiseau. » — 2) Voy., vol. II, *les Devins de l'âge mythique*. — 3) Amm. Marc., XXII, 16. — 4) Philostr. *Vit. Apoll.*, I, 20. Cels. ap. Origen. *Contra Cels.*, IV, 88. Porphyr. *De Abstin.*, III, 3-4. — 5) Æschyl. *Prometh.*, 486. — 6) Schol. Venet. *Iliad.*, X, 274.

suivant la nationalité. La chouette était de mauvais augure pour tout autre que pour un Athénien, tandis que la corneille était redoutée à Athènes, sous prétexte qu'elle était en guerre avec la chouette et qu'elle avait trahi jadis la confiance d'Athênè en répandant le bruit que l'Acropole n'était plus gardée par Érichthonios, Agraulos et Erse. De même la mouette ne portait malheur que le jour d'un mariage[1].

L'espèce une fois constatée et appréciée, l'ornithoscope avait à observer deux actes principaux, le *vol* et le *cri*. Les Romains se sont toujours contentés de cette classification (*alites—oscines*), mais les Grecs, plus subtils, subdivisèrent la matière en trois[2] ou même quatre[3] points; le *vol* (πτῆσις), le *cri* (φωνή—κλαγγαί), l'assiette ou *siège* (ἕδρα—κάθεδρα), l'attitude ou *opération* (ἐνεργεία). Un certain Apollonius, de Lacédémone ou de Laodicée, avait poussé plus loin encore l'art des distinctions, mais au nom d'une science bâtarde qui confondait les signes divinatoires avec les pronostics naturels[4].

Tous ces actes, abstraction faite de leur intensité ou de leur durée, avaient d'abord une valeur de position, une signification variable suivant la place qu'occupait l'oiseau par rapport à l'observateur. Ici, l'art augural des Grecs était beaucoup moins précis que celui des Étrusques et des Romains[5]. Les Grecs n'avaient point de *temple*, c'est-à-dire que le champ de la vision n'était point orienté par des axes perpendiculaires tracés à l'avance. Ils distinguaient seulement le côté droit ou côté heureux (δέξιος—αἴσιος), et le côté gauche ou malheureux (ἀρίστερος—ἐξαίσιος)[6].

1) PORPHYR. *Abstin.*, III, 5. TZETZ. ad Lycophr. *Alex.*, 513. — 2) SYNES. *De Insomn.*, p. 134. — 3) MICH. PSELLUS, ap. *Philologus*, VIII, p. 167. — 4) Ἀπολλώνιος ὁ Λακεδαιμόνιος ἐπὶ πάσης πράξεως πάντα τὰ τῶν πτηνῶν περιειργάσατο, προλαβὼν καὶ φωνὴν καὶ πνεῦμα καὶ ἀριθμὸν καὶ κλῆρον καὶ μέτρον καὶ μερισμὸν καὶ περίοδον τελείαν καὶ ἡμιτελῆ, καὶ ἦχον τροχαλὸν, μογερὸν, εὔηχον, δύσηχον, δυσήκοον, σύμφωνον, ἀντίφωνον, ἐξ ὧν τὰ διάφορα τῶν ἀποτελεσμάτων εὑρίσκεται. (PSELLUS. *Ibid.*) — 5) Voy., au vol. IV, la théorie étrusco-romaine du *templum*. — 6) Les synonymes, pour la droite et la gauche, ne manquent pas. On rencontre

La préférence attachée au côté droit se révèle dans une foule de pratiques. La coupe dans les festins, le casque chargé de sorts, ou la cithare qui convie aux chants circulait de gauche à droite. C'est dans ce sens qu'Ulysse, déguisé en mendiant, fait le tour de l'assemblée des prétendants. L'Hellène relevait son manteau sur l'épaule droite, comme le Romain sur l'épaule gauche. A la danse, on devait commencer du pied droit, qu'il fallait aussi chausser le premier. Le nombre des marches aux escaliers des temples était toujours impair, afin qu'on pût partir et arriver du pied droit. Les joueurs de flûtes doubles préludaient toujours par la flûte droite. E. Curtius soupçonne même que cette croyance a fait modifier par les Grecs le sens de l'écriture phénicienne[1], bien qu'on puisse opposer à son système une objection déjà faite à Hérodote par les prêtres égyptiens[2], à savoir, que l'écriture dirigée vers la droite commence à gauche, c'est-à-dire du côté funeste.

Ici se présente une difficulté. L'art augural ne pouvait pas laisser l'observateur absolument libre de déterminer pour chaque cas la gauche et la droite, d'après la position qu'il lui plairait de prendre. L'univers a son orientation naturelle, beaucoup plus importante que la direction arbitraire donnée au regard, et l'observateur est tenu de faire coïncider sa droite et sa gauche avec les deux moitiés correspondantes du monde. La foi en l'action libre de la Providence n'aurait pas eu de ces exigences, mais elle a dû accepter un certain mélange de fatalisme astrologique.

Mais quel est, dans l'univers, le côté heureux, celui que le Grec doit mettre à sa droite et le Romain à sa gauche ? Les deux peuples reconnaissent le privilège de l'Orient, le côté d'où vient le soleil. Pythagore, Platon, Aristote décla-

εὔσημος, εὐξύμβολος, ἐναίσιμος, εὐώνυμος, δυσώνυμος, δυσοιωνιστὸς, δυσόρνις,... etc. — 1) E. Curtius, *Griechische Geschichte*, I³, p. 475. — 2) Herod., II, 36.

raient, après Homère, que l'Orient est la droite du monde [1]. Mais pourquoi la droite? Parce que, dit Aristote [2], le Grec, se tournant vers le nord, avait l'Orient à sa droite; tandis que le Romain, dans la même situation, faisait réflexion que sa droite à lui est la gauche des dieux et appelait, par conséquent, gauche le côté oriental. La raison serait valable si le fait invoqué avait été conforme aux rites religieux de la Grèce. Mais nous savons que les plus anciens temples grecs étaient tournés vers l'ouest, afin que le dieu placé au fond de la cella eût le visage dirigé vers l'Orient [3], et nous voyons, dans un hymne homérique, Apollon choisir lui-même pour emplacement de son temple Krisa « tournée vers le Zéphyr [4]. » Aristote prête aux Hellènes des idées probablement étrangères, importées avec la légende d'Hyperborée, quand il affirme que les Grecs cherchaient au nord le séjour des dieux. Il faut donc reconnaître que les Grecs, croyant à la fois à l'influence heureuse de la droite et au privilège de l'Orient, se sont contentés de réunir ces deux idées conçues séparément, en appelant l'Orient la droite du monde.

En tout cas, l'usage des Grecs, plus conforme à l'instinct naturel, n'aurait pas amené spontanément dans leur langue la confusion qui s'introduisit de bonne heure dans les locutions romaines. Δεξιός garda le sens d'« heureux, » tandis que *lævus* et *sinister* finirent par cumuler des sens contradictoires [5].

1) Hom. *Iliad.*, XII, 239. Plutarch. *Plac. philos.*, II, 10. Artemid., *Onirocrit.*, II, 36. — 2) Aristt. *De Cœlo*, II, 2. Cf. Plutarch. *Quæst. rom.*, 78. Serv. *Æn.*, II, 54, 693. — 3) Clem. Alex. *Strom.*, VII, p. 724. — 4) Hymn. hom. *In Apoll.*, 283. — 5) Δεξιός signifie précisément *acceptable*, de δεκτός. La confusion s'introduisit pourtant dans la terminologie grecque, et cela pour plusieurs raisons : d'abord, parce que, pour certains oiseaux, il fallait renverser l'orientation du bonheur et du malheur; ensuite, parce que des méthodes exotiques, particulièrement celle des Romains, prenaient le contre-pied de la méthode grecque. Hippocrate connaît déjà des systèmes qui placent le bonheur à gauche et le malheur à droite (Hippocr. *Acut. morb.*, I, 14). Une cause bien plus active de perturbation fut la crainte des mots malheureux qu'on remplaçait par des euphémismes. L'euphémisme ne toucha

Le temple rudimentaire des Hellènes acceptait-il la division de chaque côté, droit et gauche, en partie antérieure et postérieure? Le fait est vraisemblable, mais il ne devient certain qu'à partir du moment où les Grecs, détachés de leur traditions nationales, s'inspirent librement des exemples de leurs voisins[1]. Galien considère l'art augural des Grecs comme très-avancé pour tout ce qui concerne la mesure de l'espace. Préoccupé, sans doute, de rechercher si réellement, comme on le disait, l'ornithomancie venait de Phrygie ou d'Arabie, il met à profit la rencontre de deux devins, l'un grec, l'autre arabe. « Je leur demandai, dit-il, s'ils accordent la même influence à un oiseau volant indifféremment à droite ou à gauche, et s'ils pensent qu'il n'y a pas de différence à ce qu'il se tienne très-haut ou très-bas ou entre les deux : de même, s'il est près ou loin de l'observateur. L'Arabe me dit que cela n'avait aucune importance, tandis que l'Hellène distingua entre la gauche et la droite symétriques comme cela a été écrit par les gens du métier, et dit que les distances illimitées sont opposées aux distances définies. Je reconnus alors que l'Arabe n'avait point de règles précises, tandis que l'Hellène avait des règles et un art, car ce qui constitue l'art, c'est la distinction expérimentale des phénomènes[2]. » On sait d'ailleurs qu'un *vol* élevé, un élan rapide et les ailes bien déployées passaient pour favorables[3], tandis que des battements irréguliers ou bruyants, un vol bas et capricieux trahissaient, chez le messager céleste, une inquiétude communicative.

point à la *droite*, mais chercha des mots heureux pour désigner la *gauche*. Ἀριστερός était peut-être déjà un synonyme de cette espèce (de ἄριστος, pour σκαιός ou λαιός) : à partir du v[e] siècle av. J.-C., le terme εὐώνυμος, dont le sens intrinsèque équivaut à celui de *faustus*, passe de la langue poétique dans l'usage ordinaire, de sorte que les présages de gauche, funestes en fait, sont appelés *heureux*. (EUSTATH. *Odyss.*, 121. ET. M. s. v. ἀριστερός. DŒDERLEIN. *Gloss. Hom.*, § 385, 2041.) — 1) V. SUIDAS, s. v. Οἰωνιστικήν. PSELL., ap. *Philol.*, l. c., p. 167. — 2) GALEN. ad Hippocr. *Acut. morb.*, I, 15. — 3) Cf. HOM. *Iliad.*, XII, 237. GELL., VII (VI), 6.

L'interprétation du *cri*[1] dépendait d'abord du lieu qu'occupe l'oiseau par rapport à l'observateur, puis de son intensité et de sa fréquence. Les superstitions arithmétiques pouvaient être utilisées ici et le furent en effet, au moins à l'époque de la décadence[2].

Pour ce qui regarde les *actes* des oiseaux une fois entrés, par la gauche ou par la droite, dans le champ de la vision, nous sommes à peu près dépourvus de renseignements. Les poèmes homériques ne peuvent être d'un grand secours, car le poète n'y propose à l'interprétation de ses devins que de véritables drames allégoriques, des prodiges dans lesquels se reflète avec une netteté exceptionnelle le secret de l'avenir. Tantôt c'est un aigle qui laisse tomber, au pied de l'autel où sacrifient les Grecs, un jeune faon[1]; tantôt un aigle qui précipite du haut des airs, à la gauche des Troyens, un serpent lacéré et agonisant[2]; ailleurs, deux aigles viennent se battre au-dessus des habitants d'Ithaque assemblés sur l'agora[3]; ou un aigle passe à la droite de Télémaque, emportant une oie dans ses serres[4]; ou un autour, « messager d'Apollon, » vole à la droite du héros avec une colombe dont il répand les plumes à terre[5]. Ce sont là des cas prodigieux sur lesquels ne pouvait compter l'observation ordinaire.

Celle-ci enregistrait des détails beaucoup moins significatifs. Une inscription d'Éphèse, malheureusement mutilée, nous a transmis un précieux échantillon des règles traditionnelles. Il s'agit de l'attitude de l'oiseau fatidique : « S'il

1) C'était là la science des κορακομάντεις, le corbeau étant le type des *oscines*. — 2) Mich. Psellus (*Philologus*, VIII, p. 167) dit que le cri de la corneille est heureux s'il vient de gauche, de l'arrière, d'en haut, et double, c'est-à-dire de nombre pair; malheureux venant de droite, de l'avant, d'en bas, et simple, triple ou quintuple. Comme la corneille fait tout au rebours des autres oiseaux, il n'y a qu'à renverser ces règles pour avoir l'usage ordinaire. — 3) Hom. *Iliad.*, VIII, 247. — 4) Hom. *Ibid.*, XII, 200. — 3) Hom. *Odyss.*, II, 146. — 4) Hom. *Ibid.*, XV, 160. — 5) Hom. *Ibid.*, XV, 525; XVII, 160.

cache (l'aile droite?), il est droit; s'il lève l'aile gauche qu'il la lève ou la cache, il est sinistre. S'il vole de gauche à droite et qu'il se dresse en cachant (l'aile), il est sinistre; mais si, ayant levé l'aile droite[1]... » La leçon de discipline augurale se trouve ici interrompue pour nous, et l'on ne trouve rien, dans les indications vagues des historiens, qui nous permette de reconstituer la science disparue des ornithoscopes. On voit bien, dans Plutarque[2], un oiseau de mauvais augure lever l'aile gauche et étendre la patte du même côté, mais nous ne pouvons que soupçonner l'infinie variété des observations possibles en ce qui concerne l'« énergie » ou activité des oiseaux mantiques.

S'agit-il du *siège?* En-dehors des constatations relatives à la position de l'animal observé, les devins distinguaient les oiseaux *synèdres* ou pacifiques et les oiseaux *dièdres* ou ennemis les uns des autres, et ils tiraient des présages de l'apparition simultanée de ces espèces[3]. Ainsi, lorsque le Tirésias de Sophocle entend une mêlée d'oiseaux qui se déchirent entre eux, il en tire un pronostic fâcheux[4], suivant en cela une analogie naturelle qui a dû prendre place parmi les règles de l'art.

Nous n'avons pas à nous occuper des cas tératologiques. Dans ces occurrences, le bon sens suppléait à la méthode et avertissait que toute dérogation aux lois de la nature a chance d'être un mauvais présage[5].

La divination par les oiseaux ne fut guère pratiquée que par les devins libres. Elle a été la méthode principale de l'âge héroïque, qui se contentait de l'ornithomancie et de l'oniro-

1) Voici le texte donné par Bœckh : ...ἦμ μὲν ἀποκρύψῃ, δεξιός, ἦν δὲ ἐπάρῃ τὴν εὐώνυμον πτέρυγα, κἂν ἀποκρύψῃ, εὐώνυμος. ἐγ δὲ τῆς ἀριστερῆς ἐς τὴν δεξιὴν πετόμενος, ἦμ μὲν ἰθὺς ἀποκρύψῃ, εὐώνυμος, ἦν δὲ τὴν δεξιὴν πτέρυγα ἐπάρας... (*Corp. Inscr. Græc.*, 2953). — 2) PLUT. *Tib. Gracch.*, 17. — 3) ARISTT. *H. Anim.*, IX, 1. SCHOL. ÆSCHYL. *Prometh.*, 484. — 4) SOPHOCL. *Antig.*, 1000 sqq. — 5) PLUT. *Brut. ral.*, *uli*, 7.

mancie. « Celui-là est heureux, dit encore Hésiode, qui distingue les oiseaux et évite les péchés[1]. A l'époque historique, la prépondérance des oracles qui, après avoir peut-être usé de cette ressource[2], l'avaient abandonnée, et la supériorité reconnue de l'extispicine avaient réduit l'observation augurale à n'être plus qu'une spécialité d'un intérêt secondaire qui se survivait à elle-même dans quelques coutumes locales, par exemple, dans les pratiques des devins de Skiron, près d'Athènes[3]. De là, l'indigence des témoignages dont l'archéologie dispose aujourd'hui. La science augurale des Tirésias et des Calchas était déjà une science morte pour les anciens historiens eux-mêmes. Les tables de signes que Manto avait dressées, dit-on, sous la dictée de Tirésias étaient retournées dans le pays des légendes[4].

L'ornithomancie se releva pourtant, lorsque le vide se fit autour des oracles et que l'esprit pythagoricien, rajeuni par la philosophie de la décadence, fit prendre en dégoût les procédés de l'extispicine. La foi aux métempsycoses ornithogoniques mit à la disposition des croyants un argument nouveau. Comment dédaigner les présages apportés par le corbeau quand on savait que le grand Aristeas de Proconnèse était apparu sous cette forme aux Métapontins[5]? On en revint donc aux hôtes de l'air, dont on vanta le bonheur et la pureté, en tâchant de donner le beau rôle aux oiseaux inoffensifs et de reléguer parmi les oiseaux de mauvais augure les carnassiers.

Mais il fallut reconstituer à nouveaux frais et à grand

1) Hesiod. *Opp. et dies*, 824-826. — 2) V. C. Bœtticher, *l'Orneoscopia nella mantica di Delfo* (Annali dell' Instit. [Rom.] di Corrispond. archeolog. XXXIII [1861], p. 243-257), avec la réfutation de F. Wieseler (*ibid.* p. 356-365). — 3) Pherecrat. ap. Phot. *Lex.* s. v. Σκίρον. Cependant, sous la plume d'Hippocrate, *devin* (μάντις) est encore synonyme d'*augure* (οἰωνοσκόπος). — 4) Schol. Æschyl. *Sept.*, 25. Eurip. *Phœniss.*, 845. — 5) Voy., vol. II, *Devins et Chresmologues*.

renfort d'érudition une méthode oubliée. De nombreux auteurs, Apelles, Athénée, Chæremon, Artémidore, Phocas, et d'autres « célèbres augures[1] » écrivirent sur la matière, combinant sans doute des rites de toute provenance et mettant à contribution l'Italie, la Phrygie, l'Arabie, la Cilicie, la Pisidie, et même la Chaldée. De là, par exemple, ce procédé mixte, composé d'ornithomancie et d'extispicine, qui est si connu des chroniqueurs byzantins et qui consiste à découper les chairs des victimes pour les laisser emporter par des oiseaux de proie. Cette méthode s'appliquait particulièrement bien aux fondations de villes, le lieu d'élection étant déterminé par la chute de la proie. C'est ainsi, disait-on, qu'avait été choisi l'emplacement de Séleucie, celui d'Antioche, de Byzance et de mainte autre cité[2]. L'ornithomancie pouvait former avec l'astrologie des combinaisons sans nombre et quelques-unes au moins durent être essayées[3]. Ce zèle érudit ne prouve pas que l'art augural soit jamais redevenu populaire[4], mais il lui fit des funérailles dignes de son passé.

Les pratiques de l'ornithomancie nationale avaient pour but l'observation des actes spontanés et ne dirigeaient pas artificiellement les manifestations de l'instinct. On ne trouve en Grèce rien d'analogue aux poulets sacrés de Rome, dont un jeûne préalable pouvait augmenter l'appétit et qu'on mettait en présence d'une nourriture préparée. Les oiseaux nourris au Prytanée n'ont jamais existé que dans l'imagination des érudits qui ont mal interprété une scolie d'Aristophane.

1) GALEN. *loc. cit.* Sans compter les ouvrages apocryphes attribués aux héros Télégonos et Mopsos. — 2) Voy. les chroniques de Malala, Codinus, etc. — 3) C'est dans des livres « horoscopiques, » s'il en faut croire Fulgence (*Myth.*, I, 12), que se trouvaient analysés les soixante-quatre cris du corbeau. 4) Le vautour et le corbeau restent encore, pour Man. Philès, des oiseaux mantiques. (*De propr. anim.*, 115, 167.) — 4) SCHOL. ARISTOPH. *Nub.*, 338. SPANHEM. ad Callim. *Pallad. lavacr.*, 123. (II, p. 703, ed. Ernesti.)

Les devins grecs n'essayaient pas non plus de lancer des oiseaux, comme paraissent l'avoir fait les Étrusques. Lorsque les Argonautes d'Apollonius de Rhodes lancent des colombes à travers les Symplégades, c'est pour expérimenter si leur vol rapide pourra les soustraire à la terrible étreinte de ces rochers mobiles et si Argo pourra franchir comme elles l'obstacle. Quant à la colombe de Deucalion, elle n'est pas plus fatidique que celle de Noé.

Cependant les plus anciennes traditions parlent d'un moyen employé pour faciliter les observations augurales. Eschyle appelle Tirésias le « nourrisseur d'oiseaux (οἰωνῶν βοτήρ)[1], » et l'Ion d'Euripide distribue de la nourriture aux oiseaux du Parnasse. C'était un acheminement à des procédés dans lesquels l'instinct animal reste libre, mais se trouve singulièrement enserré dans un réseau de combinaisons humaines. Ces procédés pouvaient être variés à l'infini, mais celui que nous connaissons, l'*alectryonomancie* ou divination par les coqs [*], doit être le plus perfectionné de tous.

La Grèce avait toujours montré pour cet oiseau courageux, dont le cri faisait, dit-on, fuir le lion lui-même, une sorte de prédilection. Les combats de coqs passionnaient les Athéniens d'autrefois, comme les Anglais d'aujourd'hui, et l'on disait même que Thémistocle avait mis ce spectacle sous les yeux des soldats qui allaient repousser l'invasion médique, pour les encourager à vaincre. Le coq passait aussi pour posséder un instinct divinatoire naturel qui lui faisait pressentir les perturbations atmosphériques. De là, par analogie, cette idée populaire que le cri du coq, entendu le jour des noces, présageait des orages domestiques[2]. Le sacrifice

1) Æschyl. *Sept.*, 24. Cf. Sophocl., *Antig.* 1000. Schol. Triclin. *Ibid.*

[*] Prætorius. *Alectryomantia.* Francof., 1681. R. Kœhler. *L'Alectryonophore, statue antique.* St-Pétersb., 1835. Cedrenus écrit ἀλεκτορομαντεία.

2) Terent. *Phorm.*, IV, 4, 30.

d'un coq avait, dans certaines localités, la réputation de protéger les vignobles ou de détourner la grêle[1]. La magie et la mantique se disputaient ainsi cet oiseau qui ne manqua pas de jouer un grand rôle dans les rites magiques, théurgiques et divinatoires de la décadence[2].

On finit par obtenir du coq de véritables oracles en langage humain, par l'artifice suivant, qui constitue l'alectryonomancie proprement dite. On traçait sur le sol un cercle autour duquel étaient disposés les signes de l'alphabet. Sur chacun de ces signes était placé un grain de blé ou d'orge ou tout autre appât que l'on renouvelait au fur et à mesure. On introduisait ensuite dans le cercle un coq préalablement dressé et consacré qui, une fois livré à lui-même, allait picorant çà et là et indiquait ainsi les lettres dont se composait la réponse divine à une question posée. C'est de cette manière que Libanius et Iamblique, voulant savoir quel serait le successeur de Valens, obtinrent les premières lettres de Théodose[3], résultat identique à celui que certains mécontents obtinrent à la même époque d'un bassin magique disposé comme le cercle employé en alectryonomancie[4].

Ce rapprochement indique la nature de la méthode qui nous occupe. Elle n'est pas issue de l'ornithoscopie, mais de la divination cléromantique. Le coq remplace simplement la main qui tire les sorts ou l'anneau qui va heurter les lettres sur le bassin magique. C'est un composé hybride de deux procédés peu faits pour se confondre, invention de ces siècles oisifs et malheureux où tout, jusqu'à l'espérance, portait la trace du mal secret qui minait la raison elle-même.

1) Sen. *Quæst. Nat.*, IV, 6, 1. Pausan., II, 34, 3. — 2) V. G. Wolff. *De phil. ex orac. haur.*, p. 190. On peut même soupçonner l'existence d'un oracle alectryonomantique en Crète, où les coqs de l'Ida étaient célèbres. (Voy., vol. II, *Oracle de Zeus Helkanos*.) — 3) Cedren., II, p. 548, ed. Bonn. — 4) Amm. Marc., XXIX, 1. Zosim., IV, 13-14. Voy., ci-dessous, *Dactyliomancie*. Un certain *Théodore* se crut par là appelé à l'empire.

II

DIVINATION PAR LES QUADRUPÈDES, REPTILES, POISSONS ET INSECTES.

Valeur inférieure de ces animaux comparés aux oiseaux.— La Terre considérée comme source de divination. — Animaux autochthones ou issus de la terre par génération spontanée. — Caractère vague de ces observations ou expérimentations. — Présages tirés de l'instinct des victimes. — Caractère exotique de l'ichthyomancie.

Si l'ornithomancie avait des règles traditionnelles, et était devenue un art tenu en haute estime, on n'en saurait dire autant de cettte divination vague et superstitieuse qui étendait au hasard l'impulsion providentielle à toutes les espèces animales. Les limites posées par l'ancienne coutume une fois franchies, il n'y avait plus de raison pour exclure un seul être vivant de la liste des « animaux mantiques. » Aussi le génie grec, ennemi de la confusion et du désordre, refusa de reconnaître une valeur officielle à cette divination vulgaire, que l'on disait pourtant issue d'Orphée[1] : il la relégua dans ce qu'on appelait, selon les cas, la divination « domestique[2] » ou « viatique[3]. »

Certains faits, considérés comme miraculeux, ont servi de prétexte à cette extension abusive des procédés ornithoscopiques. Ainsi, on racontait que des chèvres avaient découvert l'antre prophétique de Delphes, et des abeilles celui de Trophonius à Lébadée, ou que les Muses, sous forme d'abeilles, avaient guidé en Ionie les colons athéniens. Mégaros avait échappé au déluge en suivant une troupe de grues; Deucalion avait été conduit par un loup au Parnasse. Les légendes ne

1) Plin., VII, 57. Cf. Orph., *Argon.*, 34 (θῆρες καὶ οἰωνοί). — 2) Il y avait là-dessus un traité d'un certain Xénocrate, Οἰκοσκοπικὸν οἰώνισμα. (Suidas. s. v. Ξενοκρ — Οἰωνιστικ.) — 3) Pollès écrit sur les symboles *viatiques*. (Suid. *Ibid.*)

manquaient pas, et chaque espèce animale pouvait avoir la sienne. Il y avait donc lieu d'observer les actes instinctifs de tous les animaux ainsi pourvus d'un certificat délivré par la légende.

On reconnaît à première vue l'origine mystique de cette divination populaire. C'est des entrailles de la Terre, mère commune de tous les êtres, que, conformément à une très-ancienne croyance[1], elle fait sortir la révélation. Les animaux sont, à ses yeux, d'autant plus expressifs qu'ils sont en communion plus étroite avec la source des effluves fatidiques. Aussi, le serpent, la sauterelle, le lézard, la souris, la belette, etc., paraissent avoir joui d'une faveur particulière. Les serpents, recommandés par leur qualité d'autochthones, fils et symboles de la Terre, pénétrèrent jusque dans la mantique solennelle des oracles. On les trouve errants autour des trépieds d'Apollon et dans les sanctuaires d'Asklêpios[2]. On rencontre même, à l'époque de la décadence, dans un sanctuaire apollinien de l'Épire, des serpents fatidiques dont l'appétit donnait des présages[3]. C'est probablement aussi la croyance à la génération spontanée des sauterelles qui leur valut la réputation d'animaux mantiques. On observait surtout les mouvements d'une espèce verte, moins agile que les autres[4]. Le lézard (σαῦρος) doit au marbre si connu d'Apollon Sauroctone une notoriété dont la raison première gît, en définitive, dans ses aptitudes mantiques. Le statuaire qui avait fait la statue du devin Iamide Thrasybule à Olympie avait représenté son héros portant sur l'épaule un lézard en marche vers le côté droit[5]. Une classe de devins fort appréciés en Sicile, les Galéotes, devaient peut-être leur nom à une espèce de lé-

1) Voy., ci-dessous, *Oniromancie*, et vol. II, *Oracles de la Terre*. — 2) Voy., vol. II, *Oracles d'Apollon — Oracles d'Asklêpios*. — 3) Ælian. *H. Anim.*, XI, 2. — 4) Schol. Theocr. *Idyll.*, X, 18. Celle-là prédisait généralement la peste. — 5) Pausan., VI, 2, 4. Voy., vol. II, *Devins de l'âge historique*.

zard[1]. Baigné dans la pleine lumière du soleil, cet animal passait pour symbole d'Apollon prophète.

Le rat, qu'on disait aussi enfant de la terre[2], se trouvait à peu près dans le même rapport vis-à-vis d'Apollon Sminthien : la belette (γαλῆ) était la terreur des gens superstitieux autant que des souris. On la rencontrait souvent, car comme dit le parasite de Plaute, elle change de place dix fois par jour[3]. Suidas, dans son catalogue des procédés divinatoires, cite spécialement la mantique « par les souris et la belette[4]. » La taupe et la chauve-souris figuraient également dans cet interminable catalogue où l'araignée, on le pense bien, n'était pas oubliée.

En mettant de côté la méthode des Galéotes, que nous ne connaissons pas, on peut dire que la divination par les animaux terrestres, quadrupèdes, sauriens, insectes, appartient au genre cléromantique et ne comporte pas une observation systématisée des actes instinctifs comparable à l'ornithoscopie. Tous ces animaux présagent par leur seule apparition et en vertu du caractère heureux ou funeste attaché à leur nature. Ils constituent une bonne part de ces « symboles » que l'on rencontrait ou chez soi ou sur le chemin et qui sont de tout point assimilables à un coup de dés mis sous les yeux de l'homme attentif par la Providence. Interpréter ces signes était chose facile, car la coutume avait fixé le sens courant de ces présages.

Cependant les gens qui inclinaient à voir dans ces rencontres fortuites une intention providentielle plus complexe et voulaient tenir compte des circonstances concomitantes, comme des actes de l'animal aperçu, actes naturels ou prodigieux,

1) Thes. græc. ling. s. v. Γαλεῶται. — 2) Strabon, XIII, I, 48. — 3) Plaut. *Stich.*, III, 2, 45. Cf. Theophrast. *Charact.*, xxx. Il fallait, pour lui échapper, habiter l'îlot de Porosélénè où, au rapport de Pline (VI, 58, 226), « les belettes ne traversent pas le chemin. » — 4) Suidas, s. v. προφητεία.

de l'heure, de la pensée ou préoccupation de l'observateur lors de la rencontre, entraient dans un labyrinthe où pouvait seul les guider le savoir des spécialistes, symbolodidactes ou interprètes de tous les cas fortuits[1]. « Si un rat, dit Théophraste en parlant de son superstitieux, lui a rongé un sac à farine, il court au devin, qui ne manque pas de lui enjoindre d'y faire mettre une pièce. » La consultation eût été plus longue que Théophraste ne veut bien le dire, car rien n'est insignifiant dans un symbole bien étudié. Mais, nous l'avons dit, la symbolomancie n'est pas une méthode définissable; elle s'applique indistinctement à tous les signes qui ne sont pas constitués en système indépendant : elle est encyclopédique comme l'interprétation des songes avec laquelle elle a beaucoup d'affinités, le symbole étant à l'état de veille ce qu'est le songe pendant le sommeil[2]. La divination par les animaux terrestres ne saurait donc être circonscrite ni prendre un caractère qui lui soit propre. Elle a été une matière inépuisable de conjectures, un chaos dans lequel les devins ont pu introduire à leur gré des systèmes arbitraires, mais non pas un art constitué et soustrait autant que possible à l'imprévu.

Une seule partie de cette science vague a été régularisée, c'est celle qui avait pour objet de reconnaître au préalable, d'après l'attitude des victimes, si les sacrifices devaient être ou non acceptés par les dieux. Ces observations servaient en quelque sorte de préface à l'inspection des entrailles : elles n'avaient qu'une valeur relative et ne fournissaient qu'un pronostic général. La théorie voulait qu'on laissât la victime

1) Ainsi les soldats de Timoléon s'effrayent, non parce qu'ils rencontrent un mulet, mais parce que le mulet était chargé d'ache, l'herbe des tombeaux. (PLUT. *Timol.*, 26.) — Des loups mangent les chèvres d'un troupeau, sans toucher aux moutons : c'est presque un prodige. (PAUSAN., IX, 13, 2.) — 2) Voy., ci-dessous, pour plus amples renseignements, le chapitre de l'*Oniromancie*.



suivre son instinct; mais la pratique ne pouvait appliquer tout à fait la méthode expectante. Il fallait bien tirer ou pousser la victime vers l'autel et la contraindre à subir les apprêts du sacrifice. On jugeait ainsi de sa docilité ou de sa résistance; on interprétait son silence ou ses cris. A Delphes, on essayait les chèvres à immoler en leur jetant quelques gouttes d'eau dans l'oreille ou sur le pelage, pour voir si l'animal resterait morne ou réagirait sous cette excitation[1].

Les nécromants demandaient davantage au bélier noir qu'ils employaient dans leurs évocations. Ils le prenaient par une corne ou par les pieds de devant et le faisaient marcher ainsi debout en décrivant un cercle. Le bélier suivait d'abord docilement l'impulsion, puis s'abattait tout à coup à l'endroit précis où il fallait évoquer l'ombre désirée[2]. On observait aussi, dans les sacrifices divinatoires, si la victime frappée tombait sur le flanc gauche ou sur le flanc droit; si elle expirait sur-le-champ ou tardait à mourir[3]. A Onchestos, en Béotie, on tirait des présages de l'instinct des chevaux voués à Poseidon Hippios. Ces animaux, livrés à eux-mêmes, devaient ramener dans l'enceinte du *temenos* un char auquel ils étaient attelés[4].

On peut à peine faire rentrer dans une classification quelconque l'expérience bizarre que fit, «sur le conseil d'un Juif,» dit Procope[5], le roi Théodat. Pour savoir l'issue à venir de la guerre engagée par Justinien contre les Goths, il enferma, dans trois étables, trente pourceaux qualifiés les uns de Goths, les autres de Romains, les autres de soldats impériaux, et s'aperçut que les Goths étaient les premiers à mourir d'inanition. Ce procédé fut imité, à la même époque, par un duel entre un Bélisaire et un Vitigès de fantaisie[6].

1) Euripid. *Ion*, 227 sqq. 421 sqq. — 2) Suidas, s. v. ψυχαγωγεῖ. — 3) Psellus. *De op. Dæmon.*, p. 38-39. — 4) Hymn. hom. *Ad Apoll.*, 230 sqq. — 5) Procop. *Bell. Gotthic.*, I, 9. — 6) Procop. *Ibid.*, I, 20.

Quant à la divination par les poissons (ἰχθυομαντεία)[1], elle ne paraît pas avoir obtenu droit de cité en Grèce. Bien qu'Apollon eût pris lui-même la forme d'un dauphin pour conduire les Crétois à Krisa, que Protée, le pasteur des phoques, fût un prophète émérite, et que l'eau fût l'élément divinatoire par excellence, la religion grecque se refusa à inscrire au nombre des animaux mantiques les poissons qui échappaient à l'application des principes généraux de la divination animale, puisqu'ils n'ont pas de voix[2], qu'on ne les rencontre guère et qu'ils ne figuraient pas dans les sacrifices. « La race des poissons, dit un interlocuteur de Plutarque, est tout à fait étrangère à nous. Ils appartiennent à un séjour différent : il semble qu'ils soient nés et qu'ils vivent dans un autre monde. Il n'y a de leur part ni regards, ni voix, ni services rendus... On ne saurait utiliser de leur vivant ces animaux[3]. » « C'est par milliers, est-il dit ailleurs, que se comptent les avertissements et les prédictions que les dieux nous communiquent par l'intermédiaire des animaux terrestres et des volatiles, tandis qu'il n'y a point un seul fait du même genre à alléguer en faveur des animaux aquatiques[4]. »

Cependant, cette exclusion était plutôt arbitraire que fondée sur des raisons théoriques, car les plus muets et les plus stupides des animaux pouvaient servir d'instruments à la Providence. Les religions orientales se montraient moins dédaigneuses[5]. En Syrie, on servait chaque jour des poissons

1) ATHEN. *Deipnos*, VIII, § 8. — 2) Aristote accordait une voix, c'est-à dire la faculté de produire des bruits, à deux espèces « le scare et le cochon de rivière. » (ATHEN., VIII, § 3). Là-dessus, Cléarque de Soles avait la prétention de faire croire que les poissons du fleuve Ladon, en Arcadie, avaient de la voix et même une voix très-forte. (*Ibid.*, § 6.) Mnaséas de Patræ en dit autant du Clitor, sous-affluent du Ladon (*ibid.*, § 3, PLIN., IX, 19, 70), et Philostephanos de Cyrène, assurait que ceux de l'Aroanios (affluent du Ladon) sifflaient « comme des grives. » (*Ibid.*, § 3.) — 3) PLUTARCH. *Quæst. conviv.*, IV, 4. — 4) PLUT. *Sollert. anim.*, 22. — 5) Cf. le rôle des poissons révélateurs dans les cosmogonies de la Chaldée et de l'Inde.

à la déesse Atargatis, qui protégeait tous les habitants des eaux et particulièrement les sardines et anchois, soustraits par ce privilège à la consommation profane[1]. Dans le temple d'Hiérapolis, siège d'un oracle renommé, on nourrissait des poissons sacrés[2].

Nous n'avons pas à rechercher pour quelle part entrent dans ces usages les souvenirs des mythologies de l'Inde et de la Chaldée, riches en divinités ichthyomorphes[3]. Nous constatons seulement l'existence en Lycie d'une divination spéciale fondée sur l'observation des poissons ou plutôt de leur instinct le plus apparent, l'appétit. Cet usage avait été rattaché au culte du grand dieu Lycien, Apollon. A Sura ou Syrra, sur le bord de la mer, on trouvait un temple d'Apollon, au pied duquel les vagues avaient creusé comme une sorte de gouffre. C'était aux poissons vivant dans cet abîme sacré que s'adressaient les consultants. On leur jetait des morceaux de viande coupés, comme prémices du sacrifice, sur des veaux immolés. Ces lambeaux avaient été au préalable rôtis et fixés, dix par dix, à deux broches de bois. Le prêtre assistant nommait au fur et à mesure les espèces de poissons qui s'approchaient[4]. Plus ils étaient nombreux et affamés, meilleur était le présage. Quand ils restaient sourds à l'invitation ou venaient en petit nombre, et surtout quand ils repoussaient les viandes à coups de queue, le présage était funeste.

Le même usage existait dans une autre bourgade de la Lycie, à Limyra, avec cette différence qu'on expérimentait sur des poissons d'eau douce[5].

1) MNASEAS ap. ATHEN., VIII, § 37. MENAND. *Deisid.*, fr. 4. PLUT. *Superstit.*, 10. — 2) LUCIAN. *Dea Syr.*, 45. Voy., vol. III, *Oracles syriens*. — 3) Cf. HYGIN. *Poet. astron.*, 30 (Pisces). — 4) PLUTARCH. *Sollert. anim.*, 12. ÆLIAN. *Hist. Anim.*, VIII, 15; XII, 1. POLYCHARM. ap. ATHEN. VIII, § 8. HESYCH. s.v. Σούρα. — 5) PLIN., XXXI, 2, 18. Ces rites ichthyomantiques paraissent avoir été importés en Eubée, car Athénée (VII, § 3) rapporte qu'on jetait aux mulets de la fontaine Aréthuse, près de Chalcis, « des entrailles de victimes et des fromages verts. »

III

DIVINATION PAR LES ACTES INSTINCTIFS DE L'HOMME.

§ I. — **Clédonomancie** ou divination par la parole instinctive. — Acception technique du mot *clédone*. — Le clédonisme dans l'*Odyssée*. — Clédonisme étymologique appliqué aux noms propres. — Mots heureux ou malheureux.—Oracles clédonomantiques.—Le clédonisme et les *sorts*.
§ II. — **Divination palmique**, par les tressaillements involontaires. — L'éternuement interprété dans l'*Odyssée*. — Origines probables de la science des éternuements ou *ptarmoscopie*. — Traités de la divination par les tressaillements.

Toute la théorie de la divination conjecturale repose, en définitive, sur la croyance à l'intervention providentielle servie par des instruments dociles. Cette action surnaturelle doit être nécessairement étendue à l'homme lui-même considéré non pas comme être libre et intelligent, mais comme un instrument plus parfait que les animaux et plus capable de donner à la pensée divine une expression intelligible. La mantique par inspiration intérieure, dans laquelle la révélation est reçue directement par l'âme et par le langage humain, était au bout de cette croyance. Mais, avant d'arriver à cette conception hardie qui suppose un influx énergique de la volonté divine dans l'âme dépossédée de son initiative et de sa liberté, jetée dans un état anormal qu'on appelait enthousiasme, délire ou extase, l'imagination hellénique se contenta longtemps d'un moyen terme, d'une méthode dans laquelle l'homme, supposé conduit à son insu par une sollicitation discrète des dieux, est observé par le dehors, au même titre que les animaux mantiques. C'est une méthode vague, mal définie, comme toutes celles qui ne sont pas arrivées à dégager leur principe de tout mélange avec des idées hétérogènes.

Il faut d'abord mettre à part tout ce qui, dans la divination

anthropologique, revient à ce groupe illimité de phénomènes fortuits appelés « rencontres ou symboles » d'où rien n'est exclu. Il était de mauvais augure de rencontrer un individu repoussant ou hideux, ou infirme, un eunuque, un nègre, comme d'apercevoir un animal funeste ou de commencer une entreprise un jour néfaste. Nous n'avons à considérer que les présages tirés des actes humains en tant qu'ils sont considérés comme déterminés par un instinct providentiellement dirigé.

Ces actes se ramenaient à deux catégories, actes intellectuels dans lesquels l'instrument divin est le langage, actes ou émotions physiques qui consistent en quelque ébranlement involontaire des organes. L'interprétation des actes intellectuels constitue la *Clédonomancie*[1]; celle des émotions physiques, la science des tressaillements ou *palmique*[2] : la première recommandée par sa haute antiquité, la seconde créée, ou tout au moins développée, par l'esprit superstitieux de la décadence.

§ I. — CLÉDONOMANCIE.

La clédonomancie grecque est plus compréhensive encore et plus difficile à systématiser que la divination ominale des Romains dont elle est le modèle[3]. Aussi serons-nous obligé de la restreindre à ses éléments essentiels pour la faire entrer dans le plan général que suit notre analyse.

La révélation par des voix surhumaines[4] qui se font entendre aux oreilles ou qui se glissent, en quelque sorte, jusqu'à l'âme, sans passer par les sens, ne fait pas partie de la divination conjecturale, ni, par conséquent, de la clédonomancie proprement dite. C'est la parole directe de

1) Κληδονομαντεία — κληδονισμός — κληδονιστική. — 2) Παλμικόν — παλμοτικόν. — 3) Voy., vol. IV, *la Divination ominale des Romains*. Le mot grec κληδών équivaut ici exactement au mot latin *omen*, pris dans le sens restreint. — 4) Ὀμφαί — ὄσσαι — φῆμαι.

Zeus appelé, pour cette raison, πανομφαῖος, εὔφημος, εὐφάμιος. Elle est intelligible par elle-même et non à la suite d'observations raisonnées. On la rencontre plus rarement en Grèce qu'à Rome à l'état de discours ou langage surnaturel, mais souvent à l'état de rumeur déjà propagée et dont nul ne peut dire l'origine. C'est alors la Renommée (Φήμη — *Fama*), puissance divine qui se sert de tout le monde et ne relève de personne[1].

Il s'agit ici de la parole humaine employée par la Providence comme signe énigmatique, avec un sens parfois très-éloigné du sens naturel des mots. Pour distinguer ce fonds unique de la clédonomancie, il nous faut renoncer à trouver quelque secours dans les termes techniques qui le désignent. Il n'est pas une des dénominations employées pour caractériser la parole surnaturelle qui ne serve également à désigner la parole humaine et, par contre, le mot κληδών que l'on voudrait réserver pour la parole procédant de l'instinct, désigne aussi bien, par extension, la voix divine, ou même, dans la langue du Bas-Empire, une invocation au démon[2]. Homère emploie indifféremment ou simultanément φήμη et κληδών pour qualifier les paroles dont ses héros tirent des présages[3], et il se sert également bien du mot κληδών avec le sens d'indication, de renseignement ordinaire[4]. Si la *Renommée* est déjà une déesse pour Hésiode[5] et si elle eut un autel à Athènes[6], la *Clédone* lui fut parfois associée comme parèdre. Celle-ci eut même à Smyrne un temple pourvu d'un oracle[7]. Ni l'un

1) Dans Homère, l'ὄσσα est la messagère de Zeus. (*Iliad.*, II, 93.) Sophocle (*Œdip. R.*, 157) appelle Φάμα « fille de l'Espérance. » Les Grecs tinrent pour miraculeux le bruit (φήμη — κληδών) qui porta à Mycale, le jour même, la nouvelle de la victoire de Platée. (HEROD., IX, 100.) Voy., ci-dessous, le chapitre consacré à la chresmologie. — 2) Κληδών, κληδονιστική deviennent, pour les Byzantins, synonymes d'évocation nécromantique, sous prétexte que κληδών vient de καλῶ (νεκρούς). V. PSELLUS. *De op. Dæm.*, p. 41. — 3) HOM. *Odyss.*, II, 35; XVIII, 117; XX, 105, 120. — 4) HOM. *Odyss.*, IV, 317. Cf. L. DŒDERLEIN. *Homer. glossarium.* — 5) HESIOD. *Opp. et Dies*, 762. — 6) ÆSCHIN. *Orat.*, I, 128. — 7) PAUS., IX, 11, 7.



ni l'autre de ces deux mots n'est prédestiné par son étymologie à affecter le sens spécial de parole divine ou de parole humaine. Aussi les Grecs, qui ne se piquaient guère de précision, les ont traités comme tous les termes qui auraient dû désigner des espèces de présages et qu'ils ont appliqués indifféremment à tous les présages.

Nous prenons donc κληδών dans une acception limitée, la seule qui puisse rendre intelligible la *clédonomancie* ou *clédonisme*.

Toute parole, phrase, mot isolé ou exclamation entendue par un homme préoccupé d'une idée étrangère à celui qui parle, peut devenir, pour celui qui l'entend, une κληδών; c'est-à-dire qu'il peut y avoir, entre la pensée de celui-ci et une parole qui ne procède pas de cette pensée, un rapprochement imprévu, une consonnance fortuite qui contient l'avertissement providentiel. L'intervention surnaturelle est d'autant plus évidente que le sujet parlant est moins capable de calcul et plus étranger à la préoccupation de celui qui l'entend. Aussi cette espèce de présages était-elle particulièrement véridique dans la bouche des enfants[1].

Le clédonisme, dont il n'est pas question dans l'*Iliade*, apparaît à l'état embryonnaire dans l'*Odyssée*. L'écart entre la pensée de celui qui parle et l'application que fait de sa parole celui qui l'écoute n'est pas encore considérable. Ainsi, quand, à Ithaque, le vieil Ægyptios dit de Télémaque : « Puisse Zeus lui être favorable et accomplir ce qu'il médite dans son esprit ! » Télémaque se réjouit du présage[2]. Ulysse entend les prétendants présager eux-mêmes leur mort prochaine, leur voyage chez Pluton, lorsqu'ils disent en riant : « Nous ne tarderons pas à conduire ce mendiant chez le roi Echetos, fléau de tous les humains[3]. » Ailleurs, il pressent sa victoire à une malédiction lancée par une servante excédée de

1) Plut. *Isid. et Osir.*, 14. — 2) Hom. *Odyss.*, II, 32 sqq. — 3) Hom. *Odyss.*, XVIII, 115 sqq.



fatigue contre les prétendants pour qui elle s'épuise[1]. Ce n'est pas encore le clédonisme ingénieux, assemblant par de véritables tours de force les idées les plus disparates, qu'il fallait à l'esprit raffiné des Grecs.

Le plus simple des procédés de l'art adulte est l'interprétation étymologique des noms propres, exercice pour lequel les Grecs ont toujours montré, depuis Hésiode, un goût marqué. La coïncidence fortuite d'un nom, susceptible de donner un sens, avec une préoccupation actuelle, constitue un présage. Tel est celui que cherche et qu'obtient le roi de Sparte, Léotychide, au moment de livrer la bataille de Mycale. Comme un député de Samos le haranguait longuement, « Léotychide, soit qu'il eût le désir d'entendre une clédone, soit que quelque divinité l'inspirât, lui fit cette question : « O mon hôte samien, quel est ton nom ? — Hégé-« sistrate (guide-armée), » répondit-il. — Sur quoi le Spartiate, coupant court, de peur qu'il ne voulût ajouter quelques paroles, reprit : « Hégésistrate ! j'accepte le présage, ô mon « hôte samien..... » Léotychide fit plus : il « retint Hégésistrate pour naviguer avec lui, trouvant son nom de bon augure[2]. »

On voit poindre ici l'idée, si familière aux Romains, que les présages fortuits n'ont de valeur qu'autant qu'on les accepte librement. Mais les Grecs n'ont pas immobilisé cette idée dans des formules d'acceptation ou des déclinatoires qui modifiaient le présage par leur vertu propre, et, par suite, n'en ont pas tiré le même parti que les Romains. Cependant ils savaient déplacer l'auspice (μετοιωνίζεσθαι), et l'on voit déjà les héros d'Homère s'approprier de cette façon des encouragements qui ne leur étaient pas destinés[3] ou

1) Hom. *Odyss.*, XX, 105-120. — 2) Herod., IX, 91. Autres exemples chez Herod., V, 72 ; VIII, 114 ; IX, 64. Xenoph. *Anab.*, I, 8, 16, etc. — 3) Hom. *Iliad.*, XV, 377.

rendre des menaces inutiles en refusant d'en tenir compte [1]. »

L'inconvénient de ce procédé clédonomantique est que la précaution calculée peut y diminuer singulièrement la part de l'imprévu, c'est-à-dire de la Providence. Chaque individu aurait pu ainsi porter partout avec lui une influence heureuse ou fatale prévue et appliquée à des cas déterminés. Rien n'empêchait les Samiens de choisir précisément Hégésistrate pour adresser la parole à un général d'armée, en prévision de ce qui arriva. Les Romains, qui voyaient dans l'*omen* accepté une sorte de pacte avec les dieux, ne croyaient pas le présage moins efficace pour avoir été cherché, mais les Grecs n'étaient pas aussi sûrs de lier de cette façon la volonté divine.

Ils n'allaient pas cependant jusqu'à nier l'influence que pouvait avoir sur le clédonisme l'initiative humaine ou le calcul. Ils pensaient que les mots, heureux ou funestes, ont une efficacité intrinsèque, et que, par conséquent, il faut chercher à éviter les mots malheureux, surtout dans les circonstances solennelles, comme les cérémonies religieuses. Aussi recommandait-on, en pareil cas, de ne pas « blasphémer (δυσφημεῖν — βλασφημεῖν), » mais, au contraire, de dire des paroles heureuses (εὐφημεῖν) ou, pour plus de sûreté, de se taire. Les Grecs se rencontraient sur ce point avec les Romains et auraient été plus embarrassés qu'eux d'expliquer comment l'abstention volontaire de mots malheureux pouvait écarter des malheurs, tandis que le choix de mots heureux créait un avenir plus riant.

Ce sont là des déviations superstitieuses d'une théorie qui reste logique tant qu'elle se tient sur le terrain des manifestations spontanées de l'instinct.

Les présages dignes de confiance sont les clédones absolu-

1) Hom. *Iliad*, XII, 25.

ment libres, dégagées de toute préméditation. On connaît, en Grèce, des oracles qui ne donnaient pas à leurs clients d'autres réponses. Tel était notamment l'oracle d'Hermès Agoræos à Pharæ, en Achaïe. Après avoir posé sa question au dieu, le consultant quittait la place en se bouchant les oreilles avec les mains. Une fois hors de l'agora, il ôtait ses mains, et la première parole qu'il entendait prononcer sur son chemin était la réponse de l'oracle. L'oracle d'Apollon Spodios à Thèbes et l'oracle des Clédones à Smyrne fonctionnaient à peu près de la même manière[1].

L'histoire est remplie d'anecdotes qui montrent combien étaient fréquentes et variées les applications du clédonisme. On vit même la pythie de Delphes, brutalement traitée par Alexandre, laisser échapper, à son insu, un oracle clédonique dont s'empara aussitôt le conquérant impatient[2]. Il y a plus : on eut le clédonisme sans parole, sous forme d'acte symbolique. Ainsi, Aletès, exilé de Corinthe, ayant demandé du pain à un bouvier, celui-ci lui tendit une motte de terre dans laquelle le proscrit vit la promesse d'un prochain retour[3]. Enfin, le clédonisme trouva dans la divination par les songes une extension illimitée et un refuge assuré contre les objections des raisonneurs[4].

La divination clédonomantique, commune à tous les peuples de l'antiquité, était, en Grèce, sous la garantie du dieu de la parole, Hermès, qui était également le directeur des opérations cléromantiques. La parenté des deux méthodes groupées ainsi autour de son nom est frappante. Entre un *sort* ou parole écrite tirée d'une urne par une main que la Pro-

1) Voy., vol. II, *Oracles d'Hermès*, et vol. III, *Oracles d'Apollon*. — 2) Plut. *Alex.*, 14. Socrat. *Hist. Eccl.*, III, 22. — 3) Plut. *Prov. Alex.*, 48. — 4) Voy., ci-dessous, *Oniromancie*. Des rapprochements clédonistiques ont souvent donné naissance à des croyances populaires. Saint Crépin préside, pour cette raison, à la confection des chaussures (*crepida*). Sainte Claire guérit les yeux malades, etc.....

vidence dirige et une parole vivante que la Providence a dictée, il n'y a guère de différence appréciable. Dans un cas comme dans l'autre, le véhicule de la pensée divine est le langage énigmatique qui doit être pressuré après coup par l'effet de l'interprétation.

§ II. — DIVINATION PALMIQUE [*]

L'observation des mouvements convulsifs ou tressaillements involontaires du corps humain mérite à peine de prendre place à côté de la clédonomancie. C'est une dégénérescence grossière et une application baroque de la foi en la Providence. Les phénomènes physiologiques qu'elle interprète peuvent se ramener à trois classes principales : les convulsions ou palpitations (παλμοὶ σώματος — *salissatio membrorum*), l'éternuement (πταρμός — *sternutatio*), et les bourdonnements d'oreilles (ὤτων ἦχοι — *tinnitus aurium*).

Les névroses, dont la science étudie avec une si légitime curiosité les effets physiologiques et psychologiques, pour surprendre la réalité commune qui se manifeste sous ces deux aspects, ont de tout temps inspiré une sorte de respect religieux. Les anciens se montraient pleins d'égards pour les fous, victimes vivantes de quelque divinité ou possédés, comme

[*] *Sibylla. Περὶ παλμῶν. (Suidas, s. v. Σίβυλλα.)

*Posidonius. Παλμικόν. (Suidas, s. v. Οἰωνιστικήν.)

Melampus. Περὶ παλμῶν μαντική. (Ap. J. G. F. Franz. *Scriptt. physiognomoniæ veteres*. Altenb., 1780.)

Niphus. *De Auguriis*, I, cap. viii-ix, ap. Græv. *Thes. antiq. rom.*, tom. V, p. 330-335.

Morin. *Sur les souhaits en faveur de ceux qui éternuent.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., IV, p. 325-337, ann. 1712.)

H. L. Fleischer. *Ueber das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgenændern.* (*K. Sæchs. Gesellsch. der Wiss.*, 1849. Voy. p. 245 sqq.)

G. Leopardi. *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (cap. vi, Dello Sternuto). 1845.

les prophètes et les poètes, par une inspiration plus forte que leur raison. Ils voyaient aussi une intervention surnaturelle dans les brusques assauts de l'épilepsie, le mal sacré, qui frappe comme la foudre et s'en va, sans même laisser au patient le souvenir de ce qu'il a souffert. Il leur semblait même impossible qu'un tel coup, parti d'une main céleste, n'aboutît qu'à ce résultat négatif, et, lorsqu'il frappait un citoyen au milieu d'une assemblée, on savait que cet avertissement s'adressait à l'assemblée tout entière.

Il en était de même, à l'importance près, des moindres mouvements convulsifs du corps : il suffisait que l'acte physiologique fût soustrait à la volonté pour être imputable à l'influence divine.

On appliquait naturellement aux organes symétriques les règles d'interprétation qui mettaient le bonheur à droite et le malheur à gauche. « Mon œil droit palpite, dit le chevrier amoureux d'Amaryllis, vais-je donc la voir[1]? » L'astrologie, qui mettait chaque partie du corps sous la dépendance d'un astre, substitua ses combinaisons savantes à ces règles primitives, et permit d'utiliser pour la divination le corps tout entier. Mais, dans la pratique ordinaire, la paupière ou le sourcil resta le lieu d'élection des phénomènes mantiques. Le menteur de Plaute espère trouver de l'argent pour son maître. « Où? Je serais bien en peine de le dire, mais ce sera ainsi, je le sens à mon sourcil qui tressaille[2]. » On citait aussi, en seconde ligne, l'épaule, la cuisse et la fesse[3]; mais la tête était considérée comme plus digne de cette espèce d'attouchement divin.

Cette considération[4], et aussi l'intensité plus marquée de l'acte convulsif, faisaient attribuer une importance plus

1) THEOCR. *Idyll.*, III, 37. — 2) PLAUT. *Pseudol.*, I, 1, 105. Cf. EUSTATH. *ad Iliad.*, VII, 184. — 3) NONNUS ad. Greg. Naz., p. 151. Cf. ALCIPHRON. *Epist.*, I, 39. — 4) ATHEN. *Deipnos*, II, § 72.

grande à l'éternuement, qui a été observé dès le temps d'Homère. Au moment où Pénélope fait des vœux pour le retour d'Ulysse et la punition des prétendants, « Télémaque fait entendre un éternuement terrible; la maison entière en retentit. Pénélope rit et dit rapidement à Eumée : « Cours, « fais-moi venir cet hôte en ma présence; ne vois-tu pas que « mon fils vient d'éternuer comme j'achevais mes paroles? « Ainsi donc, la mort serait près de tous les prétendants[1]. » Éternuer sur quelqu'un (ἐπιπταίρειν) signifia depuis lors, dans la langue poétique, lui porter bonheur[2]. Tout le monde n'était pas de cet avis pourtant, comme en témoigne l'apostrophe : Ζεῦ σῶσον, par laquelle on cherchait immédiatement à détourner, ou de l'éternuant ou de soi-même et des autres assistants, l'effet du présage[3]. « Nous nous affligeons lorsque quelqu'un éternue, » dit un personnage de Ménandre[4].

Il y avait un moyen d'accorder les deux opinions : c'était de distinguer entre l'éternuement entendu à droite et l'éternuement entendu à gauche. C'est ce que l'on fit[5]; mais le procédé n'était guère applicable, car il conduisait à des conjectures insoutenables. Un homme placé entre deux autres aurait, en éternuant, porté bonheur à l'un de ses voisins et malheur à l'autre. Un éternuement au milieu d'une réunion aurait eu un sens difficile à apprécier. Enfin, on ne peut pas appliquer la détermination dans l'espace à l'éternuement dont le présage regarde l'éternuant lui-même. On dut, par conséquent, adopter suivant les cas les deux modes d'interprétation, tantôt accordant à l'éternuement une valeur prophétique intrinsèque, tantôt faisant dépendre cette valeur de sa position dans l'espace, par rapport à celui qui l'observe.

1) Hom. *Odyss.*, XVII, 541 sqq. (trad. P. Giguet.) Cf. Xenoph. *Anab.*, III, 2, 5. — 2) Theocr. *Idyll.*, VII, 96; XVIII, 16. — 3) Anthol. Palat., XI, 268. Olympiod. ad Plat., *Phædon.*, p. 30. Cf. Plin., XXVIII, 2, 5. — 4) Men. ap. Stob. *Sermon.*, XCVIII, 8. — 5) Plut. *Themist.*, 13. Cf. Xenoph. *Anab.*, III, 2, 5. Polyæn. *Strateg.*, III, 102.

Ce phénomène physiologique, dont Aristote n'a pas dédaigné de s'occuper[1], a pu prendre un sens fâcheux pour des motifs rationnels, s'il est vrai qu'on le regarda comme le prodrome de maladies graves; mais le sens heureux qu'il avait à l'origine est plus fondé au point de vue religieux. C'est là, en effet, une croyance qui doit dater de l'enfance de l'humanité et il est probable qu'on en trouverait la véritable explication chez les peuples restés aujourd'hui à l'état d'enfance. Or, une théorie naïve rencontrée chez les Zoulous d'Afrique rendrait assez bien compte de l'éternuement heureux, tel que l'entendait Pénélope. Ce spasme involontaire serait l'effet du chatouillement produit sur les fosses nasales par un esprit qui entre à ce moment dans la poitrine, mêlé à l'air respirable. L'esprit, ordinairement l'âme d'un ancêtre, est un auxiliaire, un conseiller bienveillant qui annonce ainsi son arrivée[2]. Quelque tradition analogue[3] avait sans doute servi de première assise à ce fragile échafaudage de conjectures divinatoires que la foi en la Providence protégea pourtant toujours contre les dédains de la raison. On se rappelait encore vaguement, dans l'âge historique, que l'éternuement indiquait l'arrivée d'un être surnaturel. Lorsque les soldats de Xénophon, après une harangue de leur chef, entendent un des leurs éternuer, « d'un seul mouvement, ils s'inclinent tous devant le dieu[4]. »

Est-il nécessaire d'ajouter que la divination physiologique prêtait au ridicule, même dans l'antiquité, et qu'avant Aristophane, un aède homérique en avait fait déjà la caricature? Comme Apollon emportait dans ses bras le jeune Hermès qui lui avait volé ses bœufs, « celui-ci fit partir un présage (οἰωνόν), misérable mercenaire de son ventre, impertinent mes-

1) ARISTOT. *Problem.*, XXXIII, 7. — 2) Voy. *Revue britannique* (1876), t. VI, p. 312. — 3) Une légende, dont je n'ai pu vérifier l'origine, voulait que le premier homme eût éternué lorsque Prométhée lui fit aspirer son âme. (MORIN, *op. cit.*, p. 326.) — 4) XENOPH. *Anab.*, III, 2, 5.

sager, et, aussitôt après, il éternua[1]. » C'est sur un présage de cette nature, entendu à droite, que compte le charcutier d'Aristophane[2]. Nous ne voulons pas, comme tel de nos devanciers, inscrire sérieusement cette parodie burlesque au nombre des méthodes divinatoires. Il n'y a rien là de commun avec une inspiration quelconque.

Il ne manquait pas de théories savantes pour faire contrepoids à ces plaisanteries. Certaines gens couvraient la ptarmoscopie du grand nom de Socrate dont le démon n'aurait été, à les entendre, qu'un éternuement, soit de Socrate lui-même, soit d'autres[3]. Les astrologues dressaient des tables d'éternuements différenciés suivant la position de la lune, l'heure du jour ou de la nuit, le sexe de la personne, le nombre, la succession ou la simultanéité des signes observés. Enfin, Olympiodore voulut bien assimiler l'éternuement à l'extase, c'est-à-dire qu'il en fit, ou peu s'en faut, une marque de sainteté[4].

Les tintements d'oreilles avaient déjà dans l'antiquité le sens qu'ils ont gardé depuis. On croyait être averti par là à distance qu'on était au même instant, quelque part, un sujet de conversation[5]. Les pythagoriciens croyaient y reconnaître, dit-on, la voix des génies[6].

Il est inutile d'ouvrir un chapitre à part pour tous les heurts ou soubresauts du corps, dans lesquels les gens superstitieux se plaisaient à voir des avertissements providentiels; pied trébuchant contre un obstacle, courroie rompue, etc... Comme le dit Cicéron[7], la logique défend de faire un triage dans les superstitions et qui admet l'une est désarmé contre l'autre; mais le dénombrement de ces mille riens, qui vont

1) Hymn. Hom. *In Mercur.*, 295-297. — 2) Aristoph. *Equit.*, 638 sqq. — 3) Plut. *Gen. Socr.*, 11. — 4) Olympiod., ap. Casaub. ad Athen. *Deipnos*, II, § 72. Cette extase tuerait bien vite « la bête, » à laquelle on s'empresse de crier : Ζῆθι (*vis*). — 5) Plin., XXVIII, 2, 24. Lucian. *Dial. meretr.*, IX, 2. Anthol. Planud., I, 19, 5. — 6) Ælian. *Var. hist.*, IV, 17. Cic. *Divin.*, I, 45. — 7) Cic. *Divin.*, II, 40.

grossir le rôle déjà si chargé de la divination « domestique, » nous ferait perdre de vue les grandes lignes de l'ensemble.

La divination palmique, au sens propre du mot, c'est-à-dire réduite à l'étude des tressaillements involontaires autres que l'éternuement, n'est entrée qu'assez tard dans la liste des méthodes régulières. Elle y fut probablement introduite par Posidonius, à qui l'on attribuait un traité sur la matière[1]; ce qui n'empêchait pas de prétendre que la sibylle Érythrée elle-même avait déjà écrit sur ce sujet. Nous possédons encore le manuel dressé, pour l'usage d'un Ptolémée, par Mélampus l'hiérogrammate[2], et ceux que ne rebuteraient point ces fastidieuses énumérations peuvent se convaincre que chaque muscle du corps a son langage spasmodique, intelligible pour les hommes de l'art.

1) Voy., ci-dessus, p. 68. — 2) Voy. J. G. F. Franz. *Op. cit.*, p. 451-500.

CHAPITRE DEUXIÈME

DES SIGNES FOURNIS PAR LA STRUCTURE DES ÊTRES ANIMÉS.

I. — EXTISPICINE OU HIÉROSCOPIE [*].

§ I. — Extispicine ou hiéroscopie, divination par les entrailles des victimes. — Nature ou mode de l'intervention providentielle. — Les entrailles des animaux et les entrailles humaines. — L'empyromancie homérique. — Origines probables de l'hiéroscopie. — Animaux propres à l'autopsie. — Dissection des viscères et particulièrement du foie. — Cuisson des entrailles. — L'extispicine considérée comme supérieure à l'ornithomancie. — Fraudes possibles : décadence de la méthode.

§ II. — Morphoscopie ou divination par les formes du corps. — La méthode se réduit à des applications des doctrines astrologiques.

Les signes fournis par l'instinct des êtres animés supposent une action providentielle immédiate et spéciale pour chaque cas. Ce mode de divination, dont l'ornithomancie est le type le plus achevé, répond à des conceptions religieuses plus simples que l'interprétation des signes cherchés dans la structure même des êtres organisés, en ce sens que, s'il suffit d'une simple impulsion d'en haut pour faire voler un oiseau

[*] * Philochorus, Περὶ θυσιῶν. (*Hist. Græc. Fragm.*, I, p. 412, éd. Müller-Didot.)
* Demon, Περὶ θυσιῶν. (*Ibid.*, I, p. 383.)
* Aratus, Ἐπιθυτικόν. (Suidas, s. v. Ἄρατος.)
Cuntz. *De Græcorum extispiciis*. Gotting., 1826.
Meiners. *Ueber das Verhæltniss des Extispicium zu dem Auguralwesen in Griechenland und Rom*. 1806?
Cf., au vol. IV, le chapitre concernant l'haruspicine étrusque.

à droite ou à gauche, la préméditation divine a dû se servir de moyens plus complexes pour amener sous l'œil du sacrificateur les signes gravés dans les entrailles des victimes.

On se demanda, en effet, lorsqu'il fut question de justifier la pratique par la théorie, si la conformation des entrailles était naturelle chez l'animal choisi comme victime, ou si elle prenait miraculeusement les caractères fatidiques par l'effet des prières et des rites religieux du sacrifice[1]. Dans la première hypothèse, la Providence avait dû graver à l'avance dans les animaux des réponses applicables à tous les cas possibles, et guider le choix du sacrificateur de façon à lui faire prendre la victime qui contenait précisément la réponse exacte à une question posée : dans le second cas, elle devait modifier sur-le-champ la constitution anatomique des organes.

En adoptant cette dernière explication, qui était celle des haruspices toscans, on peut encore concevoir divers modes d'action providentielle. Porphyre propose trois systèmes distincts. Ou bien la modification des fibres animales est produite par Dieu lui-même, ou elle est l'œuvre de quelque génie, ou encore l'âme de la victime, éclairée par la révélation, laisse elle-même, en sortant du corps, la trace de sa pensée sur les viscères[2].

Tous ces systèmes peuvent se réclamer de l'autorité de Platon, qui rattache ingénieusement les principes de l'extispicine à sa théorie générale de la mantique. Selon lui, le foie est comme un miroir qui, après avoir, pendant la vie, servi de réflecteur à la pensée divine et produit la divination intuitive, garde après la mort les traces des images contemplées par l'âme[3]. Cette conception entraîne après elle une conséquence fâcheuse, c'est que les entrailles humaines doi-

1) Cic. *Divin.*, I, 52; II, 12, 13, 16, 17. Cf. Arnob. *Adv. gent.*, IV, 11-12 — 2) Porphyr. *De Abstin.*, II, 51. — 3) Plat. *Tim.*, 71 c.

vent être les plus intéressantes à consulter. C'est ainsi que l'entendit, paraît-il, Héliogabale, dont le funeste exemple passait pour avoir été imité[1]. Porphyre, qui veut abolir tous les sacrifices sanglants, ne manque pas de signaler le danger, mais Philostrate avait déjà arrêté la logique sur cette pente fatale en proposant un système qui aboutit à des conclusions tout opposées. Philostrate pose en principe que le foie ne donne de présages que s'il est complétement livré à l'influence divine et soustrait à celle des passions. Cette condition ne se trouve remplie que chez les animaux et seulement chez les animaux pacifiques ou apathiques. Ainsi le coq et les animaux enclins à la colère sont impropres à l'observation splanchnoscopique[2]. Il n'y avait pas, comme on pense, de doctrine imposée. La preuve en est que les entrailles du coq passaient, au contraire, aux yeux de certains, pour les plus « parlantes » de toutes[3]. L'extispicine s'est faite au jour le jour, en-dehors et, au besoin, en dépit des théories.

Cette méthode divinatoire, que les Grecs désignent par quantité d'expressions synonymiques[4], était inconnue de l'âge homérique[5]. Sans doute, le sacrifice étant l'acte religieux par excellence, a été de tout temps un moyen de connaître la volonté des dieux. Mais les ἱερεῖς et le θυοσκόοι, autrement dit les « prêtres et les sacrificateurs » des poèmes homériques, ne sont pas des devins proprement dits : leur office est simplement de juger si le sacrifice est accepté ou

1) L'accusation d'avoir sacrifié des victimes humaines a été reproduite contre Valérien, Maxence, Pollentianus, Julien,... etc., par leurs ennemis politiques. D'après Strabon, les Lusitaniens et les Albaniens du Caucase pratiquaient cette divination homicide, qu'on a appelée l'*anthropomancie*. (STRABON, III, 3, 6; XI, 4, 7.) — 2) PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, VIII, 7, 49-52. — 3) CIC. *Divin.*, II, 12. — 4) Ἱεροσκοπία — ἱερομαντεία — σπλαγχνομαντεία — σπλαγχνοσκοπία — θυοσκοπία — ἡπατοσκοπία — βωμοσκοπία — θυτική (τέχνη). — Le nom d'*hiéroscopie* est le plus ordinaire, peut être à cause de la ressemblance qu'on lui trouvait avec *haruspicine*. — 5) Voy. O. MÜLLER. *Etrusker*, II, p. 185. A. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 262. NÆGELSBACH. *Nachhomerische Theologie*, p. 168.

repoussé par les dieux. Lorsqu'on brûlait sur le brasier de l'autel les cuisses des victimes, on regardait si la fumée montait droit vers les Immortels. Si la colonne de fumée paraissait tourmentée ou arrêtée dans son ascension, il y avait lieu de craindre le courroux des dieux : de même, si les viandes résistaient à la cuisson ou tombaient par terre[1]. Ces observations, corroborées par celles qu'on avait pu faire au préalable sur la victime vivante, fournissaient des présages généraux sans l'intervention de l'art mantique proprement dit. Les indices recueillis dans les sacrifices homériques constitueront plus tard la matière d'un art divinatoire spécial, l'*empyromancie*[2], mais n'ont rien de commun avec l'extispicine ou autopsie des victimes.

Les Grecs ont, comme toujours, satisfait à peu de frais leur curiosité en cachant sous des légendes l'origine ignorée de cette science. Les uns la disaient inventée par Delphos, fils de Poseidon[3], les autres révélée par l'éducateur de l'espèce humaine, le Titan Prométhée, qui aurait ainsi payé de son propre foie son indiscrétion. C'est moi, dit le Prométhée d'Eschyle « qui ai enseigné aux hommes quel poli et quelle couleur doivent avoir les entrailles pour être agréables aux dieux, et aussi les configurations multiples de la rate et du lobe[4]. » D'autres enfin en attribuaient l'idée première à Sisyphos[5] ou à l'inévitable Orphée[6].

Ces légendes ne sont d'aucun secours pour résoudre la question d'origine. Nous savons que l'extispicine, inconnue du temps d'Homère, était, au contraire, familière aux Grecs contemporains des guerres médiques, et que, avant cette époque, elle était déjà devenue, aux mains des Iamides d'O-

1) Hom. *Iliad.*, I, 460-462; XI, 773. — 2) Voy., sur l'*empyromancie*, le chapitre suivant. — 3) Plin., VII, 56, 203. Nonnus, *Synag. hist.*, 61. — 4) Æschyl. *Prometh.*, 493 sqq. — 5) Diodor., VI, *Fragm.* — 6) Orph. *Argon.*, 34. Suidas, s. v., Θυηπολικόν — 'Αμνοκοπία.

lympie, un instrument perfectionné de divination[1]. Nous savons de plus que l'inspection des entrailles formait une branche importante de l'haruspicine étrusque[2] et aussi de l'art pratiqué par les devins asiatiques de Telmessos, en Carie[3]. La Carie est un point intermédiaire entre la Grèce et Cypre. A Cypre, on trouve Zeus honoré sous le nom de « dissecteur d'entrailles (σπλαγχνοτόμος)[4] » : l'oracle de Paphos y fonctionnait par extispicine, sous la direction des Kinyrades, et là fut pratiquée, dit-on, pour la première fois, la dissection mantique des pourceaux[5]. Hésychius nomme même Cypre, concurremment avec la Chaldée, comme étant le pays où l'on inventa de sacrifier aux dieux[6]. En suivant cette piste, on arrive à Babylone dont les rois, suivant l'Écriture, observaient le foie des victimes[7]. Hérodote croyait l'extispicine originaire d'Égypte[8], et l'on n'avaït abandonné cette opinion que pour se tourner vers l'extrême Orient. D'autre part, les Toscans conservaient dans l'exercice de cet art une supériorité marquée.

La conclusion qui ressort naturellement de ces faits rapprochés est que l'extispicine a pu être importée en Grèce à la fois par l'Occident et par l'Orient. O. Müller soupçonne que les Iamides d'Olympie, dont quelques-uns étaient établis en Sicile, ont dû servir d'intermédiaires entre la Grèce et l'Étrurie, et il croit pouvoir fixer au VIe siècle la date de l'importation de l'haruspicine étrusque dans les rites divinatoires de la Grèce[9].

1) Voy., vol. II, *Devins Iamides*, — *Oracle de Zeus Olympios*. — 2) Voy., vol. IV, *les Haruspices*. — 3) Cic. *Divin.*, I, 41. — 4) Athen. *Deipn.*, IV, § 74. — 5) Tatian. *Adv. Græcos*, 1. — 6) Hesych., s. v., γλῶσσαι. — 7) Ezech., xxi, 26. M. F. Lenormant (*La Divination chez les Chaldéens*, p. 59) est conduit à penser que la divination par les entrailles est réellement venue de Babylone. En effet, les textes curieux qu'il cite (p. 56-57) prouvent surabondamment qu'elle y était pratiquée, et l'antiquité de la civilisation chaldéenne permet d'attribuer l'initiative en cette matière aux devins de la Chaldée. — 8) Herod., II, 57. — 9) O. Müller, *Etrusker*, II, p. 187. Pour ce qui est de la date, O. Müller se rallie à l'avis de Böttiger (*Ideen zur Kunstmythol.*, p. 67). C'est

Une fois entrée dans l'usage, l'extispicine put être modifiée par l'influence des traditions de Telmessos qui, en admettant d'antiques relations entre l'Étrurie et l'Asie-Mineure, n'étaient peut-être pas très-différentes des traditions étrusques.

Ce que nous connaissons de la méthode hellénique ne nous permet guère de la distinguer de l'haruspicine occidentale. Nous ne possédons aucun ouvrage ancien traitant spécialement de la matière. Les traités *des Sacrifices* de Philochore et de Demon sont perdus, aussi bien que l'ouvrage du devin Dion, mentionné par Clément d'Alexandrie[1].

Tous les animaux n'étaient point propres à l'autopsie divinatoire. Les Grecs, qui semblent avoir pris peu de goût pour cette méthode exotique, sans oser cependant en contester la valeur, se bornaient à un petit nombre d'espèces, chevreaux, agneaux[2] et veaux. L'Iamide Thrasybule, contemporain d'Aratus, y ajouta le chien[3].

Parmi les viscères, le foie est, pour les Grecs comme pour les Étrusques, le siège par excellence de la divination, le « trépied de la mantique[4]. » Sans tête ou lobe (ἧπαρ ἄλοβον — ἄλοβα ἱερά), il présage la ruine et la mort. Ainsi furent avertis de leur fin prochaine Cimon, Agésilas et Alexandre[5]. Mais ce premier examen n'était que le commencement d'une analyse compliquée où l'on passait en revue tous les signes ou « langues[6] » du foie. L'art, assez simple au début, dut, comme il arrive toujours, se surcharger de distinctions

vers cette époque, en effet, qu'apparaît, dans les œuvres de Théognis (THEOGN. *Fragm.* 545, ed. Bergk), la première allusion aux « entrailles brûlantes. » Mais c'est là une preuve bien faible, car la dissection se pratiquait sur les entrailles encore palpitantes, et ces αἰθόμενα ἱερά pourraient revenir de droit à l'*empyromancie*. — 1) Voy. LOBECK, *Aglaoph.*, p. 883. — 2 On trouve, pour la dissection des agneaux, le mot spécial ἀμνοσκοπία ou ἀμνοκοπία. — 3) PAUSAN., VI, 2, 4-5. Les Chaldéens, au contraire, disséquaient un grand nombre d'espèces animales (F. LENORMANT, *ibid.* p. 55). — 4) PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, VIII, 7. — 5) PLUT. *Cimon*, 18. *Alex.*, 73. XENOPH. *Hellen.*, III, 4, 1. — 6) HESYCH., s. v. Γλῶσσαι.

arbitraires et incohérentes. On peut bien deviner que les « portes » du foie (πύλαι — δοχαί), dont le rétrécissement était un fâcheux présage[1], étaient les ouvertures de la veine porte, mais où retrouver et comment répartir toutes ces régions désignées par les noms bizarres de : foyer, table, tombeau, couteau, dieu, fleuve, lien, barrière[2] ? etc... Le foie occupait tellement les hiéroscopes grecs qu'ils négligeaient presque complétement les six autres organes étudiés par la science complète, à savoir le cœur, la rate, l'estomac, le poumon et les deux reins[3].

Comme les Étrusques aussi, les Grecs contrôlaient les indices fournis par la simple inspection en faisant bouillir les entrailles. On rapporte qu'Hippocrate, le père de Pisistrate, sacrifiant à Olympie, vit les entrailles de la victime bouillir dans la chaudière avant qu'on ne l'eût mise sur le feu[4]. Le trépied grec était, du reste, admirablement propre à cet usage. Cependant les Grecs ne paraissent pas avoir eu régulièrement recours au supplément d'informations que fournissait l'épreuve de la cuisson en vase clos; ils préféraient sans doute observer, selon la vieille coutume nationale, les incidents produits par la combustion sur le brasier.

L'extispicine grecque, comme toutes les autres méthodes divinatoires de la Grèce, n'eut jamais la régularité d'une tra-

1) Dio Cass., LXXVIII, 7. — 2) Ἑστίας χῶρος — τράπεζα — Δόλου τράπεζα — τάφος — μάχαιρα — θεός — ποταμός — δεσμός — κωλυτήρ — διόπτρα — διόσκουροι — ἐγγύη — ἐπιβολίς — δέξις. D'après Hesych., s. v., Phot. *Lex.*, s. v. τάφος. Porphyr. *Abstin.*, II, 52. Schol. Stat. *Theb.*, V, 176. — 3) Niceph. Gregor. ad Synes. *Insomn.*, p. 359. Cependant, pour ce qui concerne le cœur, les Grecs ont le mot καρδιουλκεῖν = *fissiculare*. En fait, l'extispicine grecque resta confinée dans l'*hépatoscopie*, et le terme de *thytique* (θυτικὴ) s'applique d'ordinaire à l'empyromancie pratiquée sur les matières du sacrifice (Schol. Æschyl. *Prom.*, 484 496., et ci-dessous, *empyromancie*). Aussi Nic. Grégoras, pour définir la science entière, l'appelle-t-il πρόγνωσις θυτικὴ καὶ ἔντομος. La dissection divinatoire sera, du reste, examinée de plus près au vol. IV, lorsqu'il sera question des haruspices toscans. Une étude plus développée aurait eu ici l'inconvénient de confondre des rites distincts. — 4) Herod. I, 59.

dition hiératique. Elle se prêta d'elle-même aux innovations et subit particulièrement l'influence de l'astrologie, lorsque les astrologues eurent distribué les influences planétaires dans les diverses parties des corps organisés. Elle tomba ainsi sous la dépendance d'une doctrine envahissante qui la réduisit à n'être plus qu'une constatation de l'hégémonie sidérale, comme la chiromancie ou la métoposcopie. Il y avait, du reste, une affinité incontestable entre l'extispicine et l'astrologie, affinité que mit en évidence le nom de *microcosme*, appliqué par certains philosophes à l'homme et applicable aussi aux animaux. Onosandre, qui écrivait au premier siècle de notre ère, l'avait déjà remarqué en disant que la divination par les entrailles est « de l'astrologie sous un aspect différent[1]. »

La vogue de l'extispicine en Grèce se trouve ainsi resserrée dans une période assez courte. On peut dire qu'elle a remplacé l'ornithomancie de l'âge héroïque, et que celle-ci, à peu près délaissée pour la méthode rivale, lui a pourtant survécu. L'inspection des entrailles, mise en honneur par les Iamides, commence à pénétrer dans la religion officielle des Athéniens vers le temps de Solon. Elle fut sans doute adoptée simultanément à Delphes, dans les alentours de l'oracle, où l'empyromancie était pratiquée de temps immémorial. Les théories envoyées d'Athènes à Délos et à Delphes stationnaient, l'une à Délium, l'autre à Œnoé, pour consulter les entrailles des victimes[2]. Les tragiques constatèrent la supériorité de l'extispicine sur l'ornithomancie en montrant, par exemple, Tirésias soucieux de confirmer ses présages ornithoscopiques par les indications tirées des victimes[3], et

1) ONOSAND. *Strateg.*, X, 28. — 2) PHILOCHOR. *Fragm.* 158 [*Fragm. Hist. græc.*, I, ed. Müller-Didot]. Cf. O. MÜLLER, *Die Dorier*, I², p. 241-242. — 3) SOPHOCL. *Antigon.*, 1020. Ces indications sont encore, il est vrai, d'origine empyromantique, comme le voulait la vraisemblance historique.

Platon dota, comme nous l'avons vu, la méthode alors en vogue d'une théorie plausible.

Mais cette méthode avait contre elle de se prêter facilement à la fraude. On en vit un exemple curieux lorsque le roi Attale imagina d'imprimer artificiellement le mot ΝΙΚΗ (*Victoire*), sur le foie d'une victime[1]. L'auteur des *Philosophumena* donne la recette de ce genre de supercherie. « Pour que le foie apparaisse avec une inscription, dit-il, on s'y prend de la sorte : Dans la main gauche, on écrit ce qu'on juge approprié à la question, en caractères formés avec de la noix de galle et du vinaigre fort. Puis on tient quelque temps le foie soulevé avec cette main ; il prend les caractères et on le dirait gravé[2]. » Il se pouvait aussi que les sacrificateurs fissent violence à la divinité en recommençant l'expérience jusqu'à ce qu'ils obtinssent les signes demandés. Le néo-pythagorisme, et plus tard le néoplatonisme, firent ce qu'ils purent pour discréditer cette divination sanglante. Elle ne disparut pas plus que les sacrifices, qui lui fournissaient un aliment sans cesse renouvelé, mais elle retourna aux rites empyromantiques[3], où elle se confondit avec l'haruspicine étrusque, dont il devient dès lors impossible de la distinguer.

II. — MORPHOSCOPIE.

L'extispicine a été classée en Grèce parmi les méthodes dignes de l'attention publique. Elle a été pendant des siècles l'oracle ambulant des armées en marche et a joué par là un rôle considérable dans l'histoire. Il n'en est pas de même de cette divination à la fois raffinée et vulgaire qui, détournant un principe vrai de son application scientifique, prétendait

1) Polyæn. *Strateg.*, IV, 20. — 2) Hippolyt. *Ref. hær.*, IV, 4, 13. — 3) Voy., ci-dessous, *Omoplatoscopie*, et, plus haut, p. 143, la combinaison de la vertu des entrailles immolées avec l'instinct des oiseaux.

lire la destinée de l'homme dans les traits de son visage (μετωποσκοπία), dans les lignes de sa main (χειροσκοπία), dans les taches naturelles de la peau (ἐλαία τοῦ σώματος), ou des ongles (ὀνυχομαντεία), ou dans la forme générale de son corps (μορφοσκοπία) et l'ensemble de son tempérament (φυσιογνωμονία)[1].

La physiognomonie scientifique avait préoccupé Antisthène, Aristote, Polémon et le médecin Adamantios, mais les méthodes divinatoires dont il est ici question n'en sont que la dégénérescence. Elles reposaient sur la localisation des influences astrales dans certaines régions du corps. La main, en particulier, était comme une carte, gravée par la nature, sur laquelle étaient classées les forces mystérieuses qui mènent la destinée. Aussi vaut-il mieux différer l'examen de ces questions jusqu'au moment où l'astrologie nous aura indiqué le genre de solution qu'elles comportaient[2].

Ces superstitions qui combinaient, en les défigurant l'une par l'autre, l'anatomie conjecturale et l'astrologie, ne pénétrèrent nulle part dans la divination publique et avouée. Artémidore, l'onirocritique, traite les « physiognomiques, morphoscopes et chiroscopes[3] » avec le plus grand dédain, les confondant dans la foule des charlatans qui ne méritent aucune créance, tandis qu'il signale comme véridique la divination par les oiseaux, les astres, les prodiges, les songes et le foie des animaux.

1) Mélampus l'hiérogrammate a écrit, sur les *nævi*, un traité spécial, Voy., J. G. Franz. *Scriptores physiognomoniæ veteres*. Altenb., 1780, p. 501-508. Socrate confirme le diagnostic d'un physionomiste sur sa personne. (Cic. *De fato*, 5).— 2) Voy., ci-dessous, le chapitre VIII du premier livre.— 3) Artemid. *Onirocrit.*, II, 69.



CHAPITRE TROISIÈME

DIVINATION PAR LES OBJETS INANIMÉS.

Physiologie végétale. — Arbres heureux ou malheureux. — Craquements du bois. — Divination par le feu ou *empyromancie.* — Applications diverses de l'empyromancie. — Divination par le mouvement d'objets préalablement enchantés. — Divination par les pierres ou *lithomancie*. Divination par l'eau ou *hydromancie :* expérimentation pratiquée sur l'eau d'un bassin (*lécanomancie*) ou sur l'eau des sources naturelles (*pégomancie*). — Divination par les statues.

Les végétaux forment la transition entre les êtres animés, capables de spontanéité, et les corps inertes. Les Hellènes, qui, comme tous les peuples enfants, avaient adoré les arbres[1], se plaisaient à leur attribuer une sorte de personnalité parfois vivement exprimée, comme dans les légendes des Hamadryades et les contes des Métamorphoses. Il y avait des arbres heureux et des arbres malheureux, comme des animaux ou des paroles de bon et de mauvais augure. Ils les douaient aussi volontiers de vertus prophétiques. Le chêne de Dodone a pu longtemps constituer un oracle à lui tout seul[2]; le laurier d'Apollon et le tamarix (μυρίκη) étaient

1) Voy. C. Bötticher. *Der Baumkultus der Hellenen.* Berlin, 1856. — 2) Voy., vol. II, *Oracle de Dodone*. Un scoliaste du VIIIe siècle, mêlant des idées de toute provenance, raconte gravement qu'il y avait. dans le temple de Jupiter Dodonéen, « des chênes consacrés qui ont chanté les destinées des Romains. » (Schol. Bern. ad Virg. *Eclog.*, I, 17.)

comme imprégnés d'esprit fatidique. S'ils ne prophétisaient pas en langage humain, comme ces arbres fabuleux qu'Alexandre avait, disait-on, rencontrés au fond de l'Asie[1], ils semblaient animés d'un frémissement intelligent, et leur odeur ou leur saveur aidaient à rendre clairvoyante l'ivresse des pythies.

Les arbres se prêtaient à des observations presque identiques à celles qui se pratiquaient sur les animaux, c'est-à-dire qu'on pouvait interpréter chez eux les manifestations de la vie organique ou les étudier comme « bois » après dissection. Certaines destinées étaient attachées à quelque arbre symbolique, comme celle des Jules au bosquet de lauriers planté par Auguste, qui sécha à la mort de Néron[2]. C'est sur de pareils arbres que les devins observaient les indices de vigueur et de caducité, les jets nouveaux (εἰληθυῖαι) qui promettaient une résurrection ou les excroissances gommeuses auxquelles on reconnaissait l'épuisement du végétal[3]. Le règne végétal fournissait aussi son contingent de prodiges, et il existait des recueils spéciaux de ces cas tératologiques[4]. Même coupé et façonné, le bois servait encore à la divination. Une légende veut que le navire *Argo* ait été dirigé par un morceau du chêne de Dodone qu'Athênè lui avait donné pour éperon. On tenait compte de l'essence du bois dans l'emploi des tablettes ou baguettes cléromantiques et dans les expériences de l'empyromancie. Enfin, les meubles de bois devenaient, par leurs craquements (τρισμοὶ ξύλων), de petits oracles domestiques à l'usage des gens affamés de révélation[5].

Cette part une fois faite à la physiologie végétale, il ne saurait être question de signes spontanés ou instinctifs

1) Ps.-Callisth., III, 17. — 2) Suet. *Galba*, 1. Cf. Suet. *Domit.*, 15. — 3) Theophr. *Caus. Plant.*, V, 4, 3. *Hist. Pl.* V, 9, 8. Lobeck, *Aglaoph.* p. 882. Cf. Plin. XVI, 57, 131. — 4) Plin., XVII, 38, 243. — 5) Suidas, s. v., προφητεία.

émanant d'êtres inanimés. On ne rencontre dans cette catégorie que des objets soumis à des expériences bizarres et servant d'instrument absolument passif au Destin qui se révèle par eux. Cette expérimentation divinatoire tombe dans le domaine de la magie, et toutes les cérémonies dont elle s'accompagne sont de véritables incantations.

Le nombre des matières organiques ou minérales, susceptibles de se modifier dans un sens convenu sous l'influence supposée du destin, n'était limité par aucune raison théorique et l'imagination superstitieuse de la décadence a largement usé d'une liberté à laquelle le ridicule seul eût pu servir de frein. Nous n'avons pas la prétention de faire le dénombrement complet des méthodes élaborées, loin du grand jour de l'histoire, dans les bas-fonds de la société. Fussions-nous certain d'avoir colligé tous les vocables épars dans les lexiques, nous n'en serions pas moins assuré que la superstition, toujours agissante, a été beaucoup plus fertile encore en expédients imprévus.

Certaines pratiques se rattachent à l'*empyromancie* dont il a déjà été question à propos de l'extispicine.

L'empyromancie ou pyromancie[1] dont les Grecs attribuaient l'invention à Amphiaraos, paraît bien être venue de l'Orient, de ces régions où le feu était le symbole le plus parfait de la divinité elle-même[2]. On pourrait la diviser commodément, si l'on voulait distinguer entre des termes à peu près synonymes, en *empyromancie* proprement dite ou appréciation des signes fournis par les matières jetées dans le feu, et *pyromancie* ou divination par l'aspect de la flamme elle-même. Mais cette division ne serait pas de grande uti-

1) Ἐμπυρομαντεία — πυρομαντεία — ἐμπυρισμός — μαντικὴ δι' ἐμπύρων — ἔμπυρα, φλογικὰ, φλογωπὰ σήματα. Voy. Hesych., s. v. Ἔμπυρα. Suidas, s. v. Ἐμπύρου. — 2) Il y avait en Perse, à Adarbigane, au temps de Procope, un oracle pyromantique. (Procop. *Bell. Pers.*, II, 24.)

lité, attendu que la divination par la flamme ou par la fumée (καπνομαντεία)[1] n'a pu être indépendante du choix des matières combustibles ou soumises à l'action du feu. Cependant, il y a une pyromancie sommaire, qui consistait à observer les « pointes » plus ou moins aigües de la flamme et les mouvements qui la détournaient du consultant ou la rabattaient vers lui[2].

Les rites empyromantiques se sont formés autour des autels et les premières observations ont eu pour objet la couleur, le grésillement, les changements de forme, les exsudations des chairs posées sur le brasier, et, accessoirement, l'éclat de la flamme ou la nuance et la direction de la fumée. L'exégèse symbolique tirait parti de tout, et rien ne limitait sa fantaisie. La cuisse d'une victime, enduite de graisse et mise sur des charbons, devait flamber en cas de succès : sinon, un échec était inévitable[3]. La partie de la victime la plus propre à ce genre d'expériences paraît avoir été la queue. Courbée par le feu, elle signifiait effort, difficulté; fléchissante et s'abaissant par saccades, elle présageait la défaite; redressée, la victoire. Le foie ne pouvait manquer de fournir son appoint; on épiait surtout la façon dont se comportait la vésicule du fiel et la direction suivant laquelle elle lançait, en se rompant, le liquide qu'elle contenait. On faisait la même expérience avec la vessie encore pleine, après avoir étranglé avec un cordon de laine l'ouverture naturelle[4]. Puis, c'étaient des phénomènes accidentels, le feu qui refusait de brûler ou s'éteignait tout à coup, des morceaux qui tombaient à terre, enfin, l'imprévu sous toutes ses formes, depuis l'accident jusqu'au prodige. Les tragédies et les épopées sont remplies de ces descriptions de sacrifices divinatoires où les conjectures empyromantiques s'ajoutent aux pressentiments tirés

1) Voy. Cyrill. *In Julian.*, VI, p. 198. — 2) Schol. Euripid., *Phœniss.*, 1255. 1256. 1257. Stat. *Theb.*, X, 601. — 3) Schol. Eurip. *Ibid.* — 4) Schol. Eurip. *Ibid.*

de la dissection des entrailles[1]. L'empyromancie, ainsi pratiquée, était en effet acceptée par la divination officielle. On la trouve représentée à Delphes par les *Pyrkaoi*, soi-disant issus du devin Pyrkon, fils de Poseidon[2], et des inscriptions de la Grande-Grèce attestent que, lors de la dédicace des temples, les devins hiéroscopes avaient pour assistants des « observateurs de la fumée (καπναῦγαι)[3]. »

Mais on imita ces rites empyromantiques par des procédés plus commodes et moins coûteux. Tel était par exemple l'*ooscopie* ou divination par les œufs[4]. « Les prêtres qui faisaient une observation pour deviner des dangers, dit le scoliaste de Perse[5], observaient d'ordinaire un œuf mis sur le feu, examinant s'il suait par le haut ou par le côté; mais s'il éclatait et coulait, il présageait un péril à celui pour le compte duquel se faisait la cérémonie. » Un des premiers stoïciens, Hermagoras d'Amphipolis, disciple de Persæos, n'avait pas dédaigné d'écrire un manuel d'ooscopie[6], et la littérature orphique, réceptacle de toutes les élucubrations apocryphes, en offrait un autre sous le nom d'Orphée[7].

L'*omoplatoscopie*, sur laquelle nous sommes renseignés par Psellus[8], doit avoir été une des dernières transformations de l'empyromancie née du sacrifice sanglant. Si c'est une

1) EURIPID. *Ibid.* SENEC. *Œdip.*, 309 sqq. STAT. *Theb.*, X, 599, etc. — 2) PAUSAN. X, 5, 6. — 3) *Corp. Inscr. Græc.* (Bœckh) 5763 (*Rhegium*) 5771 (*Montelione*) 4) Ὠοσκοπία — ὠοσκοπική — ὠοθυτική. Il ne faudrait pas traduire ὠοσκόπος par *ovispex* qui, d'après le glossaire d'Isidore, signifie *ovium inspector*. (LOBECK, *Aglaoph.*, p. 361.) — 5) SCHOL. PERS., V, 185. — 6) SUIDAS, s. v. Ἔγχυτον. — 7) Voy. LOBECK. *Aglaoph.*, p. 410. Comme les cuisiniers, les devins savaient utiliser les œufs de plusieurs manières. Livie, enceinte de Tibère, apprit à l'avance le sexe et même la haute destinée de l'enfant qu'elle portait en faisant éclore un œuf « d'où sortit un poulet orné d'une crête magnifique. » (SUET. *Tiber.*, 14.) C'est là une *ooscopie* spéciale, étrangère à l'empyromancie. Je ne voudrais pas inscrire ici, sans autre garants que des compilateurs modernes, la *céphalæonomancie* ou divination par une tête d'âne mise sur le feu, superstition exotique réelle ou supposée. On brûlait aussi, pour en tirer des présages, des poils (λαχμοί) et sans doute des cheveux. (SCHOL. HOM. *Iliad.* I, 63.) — 8) M. PSELLUS, Περὶ ὠμοπλατοσκοπίας. (Voy., ci-dessus, p. 127.)

méthode « barbare, » il est certain qu'elle doit s'être acclimatée en Grèce, puisqu'on l'y retrouve encore[1]. On immolait une brebis ou un agneau après avoir formulé mentalement la question à résoudre : on levait alors une omoplate, et on la faisait griller sur des charbons ardents. Selon que l'arête médiane restait blanche et intacte ou qu'elle se boursouflait, elle signifiait, vie ou mort : si le côté droit rougissait ou si le côté gauche noircissait, présage de guerre : la couleur blanche signifiait, de part et d'autre, la paix. Si la liste des signes se bornait là, il est évident que le consultant devait ne poser que les questions auxquelles ils répondent.

Le pythagorisme, en proscrivant les sacrifices sanglants, créa ce qu'on pourrait appeler l'empyromancie végétale ou lui donna une impulsion nouvelle[2]. On attribuait à Pythagore lui-même l'importation de la *libanomancie* (λιβανομαντεία) ou divination par la fumée de l'encens. On essaya de divers végétaux, notamment de ceux qui avaient un caractère sacré, comme le laurier et l'olivier. Mais l'usage eut peine à se fixer, car il oscillait entre deux systèmes contraires, tous deux également plausibles et déjà appliqués concurremment pour le choix des victimes. De même qu'on immolait un cheval à Poseidon parce que cet animal était aimé du dieu, et un bouc à Bacchus parce que le bouc est le fléau des vignes, de même on pouvait soutenir également bien que la combustion du laurier et de l'olivier était agréable à Apollon et à Athênè ou, au contraire, qu'elle était sacrilège. Les deux opinions ont eu cours, car nous savons que les crépitements du laurier dans

1) M. G. Perrot a recueilli, de la bouche d'un témoin oculaire, le récit d'une scène d'omoplatoscopie pratiquée par Karaïskakis, en 1826. (*Croyances et superstitions populaires*, dans les *Mémoires d'Archéologie*, 1875, p. 328.) — 2) L'empyromancie végétale est issue, comme l'autre, du sacrifice; la farine, le vin, l'encens ayant fait partie des offrandes ordinaires. De là, l'*œnomancie* ou divination par le vin versé sur le feu, et les méthodes analysées plus loin, où la farine joue le principal rôle.

la flamme étaient de bon augure[1], et Pline a lu quelque part qu'il ne fallait pour rien au monde brûler les végétaux sacrés[2]. Peut-être pouvait-on au moins brûler les feuilles : il y avait, en tout cas, une *phyllomancie* qui se servait du feu[3].

La divination par la farine du froment moulu (ἀλευρομαντεία)[4] ou concassé (ἀλφιτομαντεία)[5], à laquelle devait ressembler singulièrement la divination par l'orge (κριθομαντεία)[6], était assez connue pour qu'Apollon ait accepté, de gré ou de force, l'épithète d'ἀλευρόμαντις[7]. Nous ne savons de quelle façon procédaient les devins, s'ils délayaient la farine ou s'ils la jetaient par pincées sur le feu comme la magicienne de Théocrite[8].

Comme pour faire contraste avec ces rites enfantins, on rencontre l'empyromancie pratiquée en grand autour des cratères des volcans ou des crevasses ouvertes dans le sol par des vapeurs enflammées. On entend dire que les voisins de l'Etna s'étaient assez familiarisés avec leur volcan pour le consulter en jetant dans son cratère divers objets qu'il engloutissait ou rejetait suivant que les vœux de son client étaient agréés ou repoussés[9]. On faisait des expériences analogues en Épire, au *Nymphæon* d'Apollonie, où l'on voyait, à la suite des grandes pluies, des jets de flamme sortir du sol. Des grains d'encens, jetés dans ce feu, donnaient des présages affirmatifs ou négatifs sur toute espèce de sujets, « sauf la mort et le mariage, » suivant qu'ils étaient épargnés ou consumés par le caprice de la flamme[10].

Nous ne pouvons que dénombrer, sans les grouper autre-

1) Tibull., II, 5, 81 sqq. Ovid. *Fast.*, I, 344; IV, 721 sqq. — 2) Plin., XV, 30, 135. — 3) Schol Hom. *Iliad.*, I, 63. Cf. M. Psellus, *Op. Dæm.*, p. 42. Il dut y avoir plusieurs variétés de *phyllomancie*, selon qu'on observait les feuilles tournoyant dans l'air, posées sur l'eau ou brûlées. — 4) Clem. Alex. *Protreptic.*, II, 10. Theodoret. *Disp.*, X, 590. Hesych. s. v. — 5) Euseb. *Præp. Evang.*, V, 25. Cyrill. *In Julian.*, VI, p. 198. Pollux, VII, 188.— 6) *Anecdot. Bekk.*, p. 52. — 7) Hesych. s. v. Sur tous ces mots techniques, voy. Thesaur. græc. ling. s. v. — 8) Theocr. *Idyll.*, II, 18. — 9) Pausan., III, 23, 5. — 10) Dio Cass., XLI, 45.

ment, un certain nombre de pratiques singulières. On serait fort en peine de dire comment l'on traitait les fromages sur lesquels expérimentait la *tyromancie* (τυρομαντεία — τυρισκομαντεία)[1], et il est inutile de hasarder des hypothèses sur un pareil sujet.

Les vibrations ou oscillations d'une hache plantée dans un poteau constituaient la matière de l'*axinomancie* (ἀξινομαντεία), divination importée en Europe par les mages orientaux[2] : la *sphondylomancie* (σφονδυλομαντεία) observait le mouvement d'une boule, d'une vertèbre, d'un fuseau[3], etc.... La *coskinomancie* (κοσκινομαντεία) ou divination par le crible est déjà connue des bergers de Théocrite. Elle consistait à faire tourner un crible, suspendu à un fil ou posé sur une pointe, avec l'intention d'interpréter soit son allure, soit le temps d'arrêt et son orientation à ce moment[4]. La *dactyliomancie* ou divination par les anneaux pouvait être pratiquée suivant des rites plus ou moins ingénieux, depuis la sonorité spontanée des anneaux qui révélaient l'avenir au tyran phocéen Exékestide[5], jusqu'au procédé savant qui a déjà été indiqué à propos de l'alectryonomancie, et qui consistait à faire osciller un anneau suspendu à un fil au-dessus d'un bassin circulaire portant gravées sur son contour les lettres de l'alphabet. Un anneau frappant un certain nombre de coups sur le paroi du vase pouvait remplir le même office.

Le plus souvent ces anneaux tenaient leur vertu divinatoire des pierres qui y étaient enchâssées. Les pierres précieuses, en effet, ou celles que le caprice de la superstition avait revêtues d'une dignité analogue, ont tenu une grande place dans l'histoire des sciences occultes. Pline leur a consacré les deux derniers livres de son *Histoire naturelle*, résumé d'une quantité d'ouvrages spéciaux. Le Pseudo-Plu-

1) Artemid. *Onirocrit.*, II. 69. — 2) Plin., XXX, 1, 14; XXXVI, 19, 34. — 3) Pollux, VII, 188. — 4) Theocr., III, 31. Pollux. *Ibid.* Artemid., II, 69. *Anecd. Bekk.*, p. 1193. — 5) Aristt. ap. Clem. Alex. *Strom.*, I, p. 334.



tarque ne cite pas moins de sept auteurs ayant écrit des traités sur les pierres[1], et l'on sait que le moyen âge, représenté par Isidore de Séville et Marbod[2], recueillit pieusement les épaves de cette littérature des *Lithica*. Heureusement, nous pouvons laisser tous les contes ineptes accumulés sur ce sujet à l'histoire de la magie. Les pierres sont avant tout des amulettes[3] magiques et ne servent que par surcroît à la divination. S'il y avait des pierres capables de guérir tous les maux, d'arrêter le cours des fleuves ou de détourner les tempêtes, il s'en trouvait bien aussi qui, portées au cou ou mises sous la langue, produisaient l'enthousiasme prophétique. A plus forte raison pouvaient-elles servir d'instruments de divination conjecturale (*lithomancie*). On racontait, par exemple, que les Mysiens, pour savoir si la récolte de l'année serait abondante, se servaient de petites pierres noires, qu'une espèce de pavot produisait en guise de graines. « Si l'année doit être stérile, ces objets restent immobiles dans les endroits où on les a jetés ; mais, s'il doit y avoir une récolte abondante, ils bondissent comme des sauterelles[4]. »

Ce dernier procédé rappelle la lithobolie cléromantique dont il sera question plus loin. On jetait parfois aussi des pierres précieuses ou des métaux dans un bassin pour apprécier le son fatidique produit par le choc, ou encore on se servait de pierres qui devenaient lourdes ou légères suivant la réponse[5]. On vérifiait le changement de poids, soit à la main, soit en les jetant dans l'eau.

Mais nous sortons ici de la lithomancie pour entrer dans la divination par les bassins ou *lécanomancie* (λεκανομαντεία)[6] qui elle-même fait partie de la divination par les liquides ou

1) Ps.-Plut. *De mont. et fluv. nomin.*, 19, 20, 23, etc. — 2) Voy. C. Ferry, *De Marbodi vita et carminibus*. Nemaus. 1877. — 3) Cf. Lenormant. Art. *Baetylia*. (*Dict. des Antiqq.* de Daremberg et Saglio.) — 4) Ps.-Plut. *Op. cit.*, 21, 2. — 5) C'était là « l'oracle d'Apollon » de la vieille Eubulé dont parle l'épigramme d'Antiphile. (Anthol. Palat. IX, 263.) — 6) Tzetz. Ad Lycophr. *Alex.*, 813.

hydromancie. La lécanomancie, sous sa forme inductive, se réduit à peu de chose : de l'eau, ou du vin et de l'huile agités ensemble, de l'eau dans laquelle on jetait des pierres, ou sur laquelle on observait le reflet des rayons lumineux, étaient des moyens bien mesquins d'interroger l'avenir[1] : mais la lécanomancie intuitive, par laquelle on évoquait les génies, tient une place plus considérable dans l'histoire de la divination magique[2]. Le procédé que décrit Psellus[3] flotte indécis entre les deux genres. « On a sous les yeux un bassin rempli d'une eau prophétique et qui indique, par sa forme propre, le penchant des génies pour les cavités. L'eau que l'on verse dans le vase ne diffère point, par essence, des autres eaux analogues ; mais les cérémonies et les incantations que l'on accomplit au-dessus du vase qui la renferme, la rend susceptible de recevoir le souffle prophétique. Cette force divine sort de la terre et n'a qu'une action partielle : lorsqu'elle pénètre dans l'eau, elle produit d'abord, au moment où elle s'y introduit, un bruit auquel les assistants ne peuvent trouver de sens ; puis, répandue dans le liquide, elle y fait entendre certains sons confus d'où l'on tire des indices pour la connaissance de l'avenir. Ce souffle, appartenant au monde matériel, garde toujours un caractère incertain et obscur, et c'est à dessein que les devins exploitent ces sons légers et confus, afin que, grâce au vague même de ces bruits, ils puissent éviter d'être jamais convaincus de mensonge. »

1) Voy. PSELL. *De op. Dæmon.*, p. 42. IAMBLICH. *Myst.*, III, 14. Je ne cite ici que pour mémoire une certaine *onychomancie* qui consistait à observer les dessins formés spontanément par du noir de fumée délayé dans de l'huile sur l'ongle d'un enfant ; une *crystallomancie* utilisant les reflets d'un verre poli ou peut-être le groupement des aiguilles de la glace sur les vitres ; une *aéromancie* spéciale, ébullition spontanée de l'eau provoquée par certaines formules, etc..... La liste de ces belles inventions serait interminable. La *catoptromancie*, telle qu'on la pratiquait à Patræ (vol. II, *Oracles de Gæa et de Déméter*), est plutôt une méthode intuitive.— 2) Voy., ci-dessous, le chapitre de la *nécromancie*. — 3) PSELLUS. *De Op. Daem.*, p. 42.

Cette méthode est comme une contrefaçon de la divination enthousiaste; le bassin hanté par l'esprit divin joue exactement le rôle de la pythie sur son trépied[1].

La divination par l'eau mérite une attention particulière. Ce n'est pas qu'elle ait conservé une grande vogue dans la Grèce historique, à une époque où l'on avait souvent oublié le fonds primitif des rites divinatoires pour les formes artificielles dont on les avait surchargés[2]. Mais l'eau a été à l'origine, pour les Grecs comme pour tous les peuples connus, l'élément générateur par excellence et conséquemment le principe de l'intelligence aussi bien que de l'être, l'instrument et le véhicule nécessaire de la révélation. C'est à la mythologie comparée d'expliquer l'unité remarquable de cette croyance chez des peuples d'origine très-diverse et de nous dire s'ils sont arrivés par les mêmes associations d'idées à des conclusions identiques.

En Égypte, le chaos humide est la matière d'où s'engendre éternellement le grand Dieu qui éclaire le monde, Râ, l'intelligence suprême dont l'œil pénètre en tous lieux; la religion babylonienne tire du sein de la mer des révélateurs ichthyomorphes; l'Hindou accueille l'eau comme une bénédiction versée par les troupeaux célestes des nuages et toute chargée de force vitale; l'Hellène voit dans l'Océan, père des fleuves et des sources vives, l'origine de tous les êtres vivants et pensants[3].

1) M. G. Perrot, à qui j'emprunte la traduction qui précède, a reconnu, dans les peintures du Palatin, deux scènes de divination lécanomantique. (G. Perrot, *Mém. d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire*, 1875, p. 123-137, pl. VIII.) La première serait conforme aux indications de Psellus : la seconde représenterait une combinaison de la *dactyliomancie* avec la lécanomancie, opérée au moyen d'un anneau frappant la paroi d'un vase hydromantique. Les conjectures du savant archéologue sont des plus vraisemblables. — 2) Le sens des traditions s'était si bien obscurci qu'Ovide fait prophétiser une nymphe, c'est-à-dire une divinité des eaux, par « le feu éthéré. » (Ovid. *Fast.*, I, 473.) — 3) Cette idée passe, presque sans altération,

En Grèce, toutes les divinités de l'élément humide sont douées de la faculté prophétique, les nymphes dans leurs grottes ruisselantes, comme Nérée et Protée au sein de la mer. C'est l'eau qui alimente les oracles les plus renommés. Ceux-ci, tout en devenant la propriété du dieu solaire Apollon, n'ont pas cessé de puiser l'enthousiasme aux sources qui coulent sous leurs trépieds.

Nous aurons occasion, en faisant le dénombrement des divinités prophétiques et des oracles, de constater l'efficacité spéciale de l'eau comme agent producteur de l'enthousiasme mantique[1]. Il suffit, pour le moment, de signaler le rôle plus modeste de cet élément dans la divination conjecturale appelée *hydromancie* ou *pégomancie* (ὑδρομαντεία-πηγομαντεία), qu'il ne faut pas confondre avec l'hydroscopie ou l'art de trouver les sources cachées[2].

L'hydromancie conjecturale utilisait les fontaines et les fleuves, qui paraissaient doués d'une sorte de discernement surnaturel. Certaines eaux passaient pour garantir les serments et dénoncer les parjures. L'eau du Styx, par laquelle juraient les Olympiens, est le prototype de ces instruments d'épreuve, parmi lesquels on peut citer la fontaine de Zeus Orkios, près de Tyane[3], et l'oracle hydromantique des Paliques siciliens[4]. La fontaine des Paliques donnait aussi des présages généraux, affirmatifs ou négatifs par rapport à une question posée, comme celle d'Ino à Épidaura Limera et celle d'Aphrodite Aphax, dans le Liban[5].

Les compilateurs de « Merveilles[6] » citent quantité d'eaux

dans la philosophie de Thalès, première ébauche de cosmogonie raisonnée. — 1) Voy., vol. II, *Oracles des divinités marines*. — 2) Plin., XXXI, 3, 27. Heuzey, *Miss. arch. en Macédoine*, Inscr. n° 113. — 3) Philostr. *Vit. Apoll.*, I. 6. — 4) Voy., vol. III, *Oracle des Paliques*. — 5) Pausan., III, 23, 8. Cf. Plin. XXXI, 2, 23. Gœthe raconte (*Wahrheit und Dichtung*) qu'il jeta son couteau dans la Lahn pour décider s'il serait peintre ou poète, à la façon des anciens Germains qui pratiquaient, eux aussi, la pégomancie, de préférence sur le Rhin. — 6) Cette littérature malsaine des *Paradoxographes*, d'où le souci de

miraculeuses servant de prétexte à toutes sortes de pratiques superstitieuses analogues à ces jugements de Dieu que le moyen âge appelait au secours de son incapacité intellectuelle.

La divination par les êtres inanimés semble, au premier abord, moins digne des Hellènes et moins facile à justifier que l'ornithomancie et l'extispicine. Mais il ne faut pas oublier que la foi en la Providence est le ressort moteur de la divination sous toutes ses formes, et que, si la nature inanimée réclame pour agir une impulsion plus énergique de la divinité, elle n'en est que plus capable de traduire sans l'altérer la pensée d'en-haut. Les méthodes que nous venons de passer en revue supposent à chaque instant le miracle, et c'est précisément pour cela que, aux yeux de la foi, elles font mieux sentir la présence du surnaturel. « Si, dit l'auteur du livre des *Mystères*, l'esprit divin, en vue de présager, passe jusque dans les objets inanimés, tels que cailloux, pierres, baguettes ou certains bois, ou dans les feux et les farines, cela même est la partie la plus merveilleuse de la prémonition divine par la mantique[1]. »

La divination par les statues informes (ξόανα) que l'on portait sur des brancards et dont on interprétait les mouvements, est d'origine égyptienne ou phénicienne, et nous l'aurions laissée en-dehors de notre sujet, si elle n'était représentée par des oracles qui eurent leur moment de vogue, entre autres, par l'oracle de Zeus Ammon.

Les thaumaturges de la décadence, profitant des leçons de la divination inductive, transformèrent cette méthode à l'aide des rites magiques et inventèrent les statues ou les têtes parlantes, engins de honteuses supercheries.

la vérité est visiblement absent, a été des plus fécondes. Les débris en ont été réunis par A. Westermann, *Scrip. rer. mirab. graeci*. Brunsv., 1839. — 1) Iamblich. *Myst.*, III, 17.

CHAPITRE QUATRIÈME

DIVINATION CLÉROMANTIQUE [*]

Caractère cléromantique commun à plusieurs méthodes. — Méthodes propres à la cléromancie ou divination par le sort. — Pierres ou cailloux, fèves, baguettes, feuilles, tablettes, osselets, dés cléromantiques. — Antiquité de la cléromancie : légende des Thries. — La cléromancie à Delphes, Dodone, Olympie, Boura. — Sorts poétiques. — Table cléromantique d'Attalia. — Applications diverses de la méthode.

Un certain nombre des méthodes énumérées jusqu'ici appartiennent déjà par leur principe à la divination cléromantique. Elles cherchent à laisser à la Providence, entrevue sous la forme indécise du hasard, un libre jeu et une carrière ouverte dans l'imprévu.

La clédonomancie, sous ses diverses formes, se distingue à peine, pour la théorie, des consultations rhapsodiques dont il sera question tout à l'heure, et les objets inanimés sur lesquels se pratiquaient les expériences relatées plus haut

[*] Bulengerus. *De Sortibus* (*op. cit.*, ap. Græv. Thes., V).
Io. Eenberg. *Diss. de Sortilegiis.* Upsal. 1705.
Ch. G. Schwartz. *De sortibus poeticis.* Altdorf. 1712.
W. Chrysander. *Oratio de sortibus.* Halæ. 1740.
Du Resnel. *Recherches historiques sur les sorts appelés communément par les païens* Sortes Homericæ, Sortes Virgilianæ, *et sur ceux qui, parmi les chrétiens, ont été connus sous le nom de* Sortes Sanctorum. (Mém. de l'Acad. des Inscr., XIX [1744], p. 287 sqq.
H. Benzel. *De sortibus veterum.* Lips. 1745.
H. W. Schulz. *Sulle rappresentazioni della Fortuna.* (Annal. Instit. [Rom.], 1839, p. 121-127.)
G. Kaibel. *Ein Würfenorakel.* (Hermes, X (1876), p. 193-202.)

remplissent un office analogue à celui des dés et des astragales cléromantiques. Il y a seulement cette différence que les instruments de la cléromancie ne sont point, comme ces objets, doués d'une vertu magique attachée à leur forme ou à leur substance. Ils représentent simplement une convention formulée à l'avance, et le sort peut répondre également bien avec les signes indiqués, quelle que soit la matière qui les porte.

La *cléromancie* (κληρομαντεία-μαντικὴ διὰ κληρῶν) est la divination par voie de loterie ou tirage au *sort* (κλῆρος — *sortilegium*). Cette méthode, à la fois simple, expéditive et inattaquable en théorie, puisqu'elle laisse à la Providence le choix absolument libre entre un certain nombre de signes convenus, a été connue et pratiquée de toute antiquité. Lorsque les héros achéens, provoqués par Hector, tirent au sort le nom de celui d'entre eux qui doit croiser le fer avec le Troyen, ils ne croient pas s'en remettre à un hasard irrationnel, mais à la volonté de Zeus. Pendant que Nestor s'apprête à agiter les sorts dans le casque d'Agamemnon, « les peuples faisaient des vœux et tendaient les mains vers les dieux, et chacun disait, en regardant le large ciel : « Zeus, notre père, que le sort « tombe sur Ajax, ou le fils de Tydée, ou le roi de la riche My- « cènes lui-même[1]. » Ainsi, plus tard, les démocraties répondaient à toutes les objections élevées contre la compétence électorale du grand nombre et tenaient en bride les convoitises ambitieuses, en faisant désigner par le sort, considéré comme volonté divine, leurs principaux magistrats.

Platon fait du sort un Dieu[2], et nous montre l'amas des destinées reposant sur les genoux de Lachesis[3]. La mythologie vulgaire mettait le sort sous la dépendance d'Hermès, qui prit ainsi le caractère de dieu du hasard ou de

1) Hom. *Iliad.*, VII, 175 sqq. — 2) Plat. *Legg.*, p. 741b. Cf. Plin., II, 7, 22. — 3) Plat. *Republ.*, X, 617d.

la fatalité, artisan des rencontres heureuses ou malheureuses et, comme tel, représenté sur le parcours des chemins par des tas de pierres dont chacune avait pu servir à le consulter.

C'est, en effet, par la *lithobolie* que paraît avoir commencé la divination cléromantique[1].

Des pierres, des cailloux, de formes ou de couleurs diverses, jetés sur le sol dans des conditions déterminées, rendaient visible aux yeux le conseil, affirmatif ou négatif, de la divinité. On pouvait diversifier de mille manières les applications de ce principe. Des fèves noires et blanches substituées aux cailloux (κυαμοβολία) constituaient un procédé aussi simple. On arrivait à des résultats plus variés en employant des baguettes entaillées qui, d'après l'étymologie la plus vraisemblable, auraient été les véritables κλῆροι[2], des feuilles ou des tablettes marquées de signes, ou des osselets (ἀστραγαλομαντεία) ou de véritables dés (κυβομαντεία). Ces divers engins pouvaient être maniés suivant des rites divers, agités dans une urne, posés sur une coupe débordante, lancés dans un bassin hydromantique[3] ou jetés sur une table consacrée (τραπεζομαντεία)[4]. Il en fallait parfois moins encore. Les jeux où

1) Λιθοβολία — Θριοβολία — ψηφοβολία — ψηφομαντεία. Sur Hermès κληρομάντις, voy. Bull. Instit. [Rom], 1859, p. 228 sqq. — *Sors Mercurii* (C. I. L., I, 6017, 9). — *Mercurius caelestis fatalis* (ORELL. 1400), et les expressions ἑρμαῖος, εὐέρμιος, δυσέρμιος. Cf. L. PRELLER. *Röm. Mythol.*, I², p. 309 sqq. CHR. MEHLIS, *Die Grundidee des Hermes*, etc. Erlangen, 1875-1878. M. W. ROSCHER (*Hermes der Windgott*. Leipzig, 1878), partant de cette idée qu'Hermès a été à l'origine le dieu du vent, soutient que la cléromancie a eu pour premier instrument les feuilles dispersées au hasard par le vent. — 2) Κλῆρος serait dérivé de κλάω d'où vient κλάδος, *rameau* ou *baguette*. Voy. PASSOW. *Griech. Wörterb.*, s. v. TH. BERGK. *Griech. Literaturgesch.*, I, p. 334. — 3) Voy. une scène de tirage au sort dans un seau d'eau, entre les prétendants de Casina (PLAUT. *Casin.*, II, 4-6.) scène empruntée aux Κληρούμενοι de Diphile. — 4) SCHOL. PIND. *Pyth.*, IV, 337. Ces tables, dont Tertullien a dit « *mensæ divinare consueverunt*, » n'ont rien de commun avec les tables tournantes des spirites modernes. C'étaient ou des tables cléromantiques ou des trépieds pourvus de lettres et servant à des expériences pareilles à la dactyliomancie relatée plus haut.

le hasard se combine avec l'adresse, le *cottabe,* par exemple, étaient utilisés comme engins de divination[1].

Les méthodes cléromantiques ont donné naissance aux expressions les plus générales employées dans l'art divinatoire. Le terme γράω a signifié, d'abord, *entailler* (des baguettes ou des osselets), avant de correspondre à notre verbe *prophétiser* : χρησμός (oracle) est dérivé de cette racine, et l'on a dit, de tout temps, que la Pythie « tirait (ἀναιρεῖν) » ses révélations comme on tire au sort[2].

L'histoire de la divination établit, de son côté, par des preuves de fait, la haute antiquité de la méthode cléromantique. La religion apollinienne trouva celle-ci installée à Pytho, de temps immémorial, sous le nom de *thriobolie*[3]. Apollon raconte à Hermès qu'il existe « trois sœurs vierges; ce sont les Thries, qui se complaisent à voler de leurs ailes rapides. La tête poudrée de farine blanche, elles ont leur demeure au fond du vallon du Parnasse : en ce lieu retiré, elles m'ont enseigné, sans que mon père s'en inquiétât, la science divinatoire dont j'étais avide, enfant encore et gardant mes bœufs. Depuis lors, elles voltigent çà et là, et elles se repaissent de rayons de miel et accomplissent chaque chose. Or, lorsque, rassasiées de miel nouveau, elles entrent en délire, elles consentent, avec complaisance, à dire la vérité. Mais, lorsqu'elles sont privées de la douce nourriture des dieux, elles trompent et égarent en sens divers. Je te les abandonne, et toi, charme ton esprit à les interroger avec soin, et s'il est un

1) Surtout par les amoureux, qui se soucient peu de théories correctes. (W. Klein. *Un oracolo d'amore.* Annal. Instit. [Rom]., 1876, p. 141-145.) — — 2) Les Latins donnèrent une étymologie analogue au mot correspondant *sors — sortiri.* Surregit *et* sortus *antiqui ponebant pro* surrexit *et ejus participio, quasi sit* surrectus. (Festus, p. 297, s. v. *Surregit.*) *Sors* prit également le sens d'*oracle*, et Cicéron se voit obligé de distinguer: *sortes ex quæ ducuntur, non illæ quæ vaticinatione funduntur, quæ oracula verius dicimus.* (Cic. *Divin.* II, 33.) — 3) Lobeck, *De Thriis Delphicis.* Regiomont., 1820. — Voy., ci-dessous, vol. III, *Oracle de Delphes.*

mortel à qui tu t'intéresses, il pourra souvent consulter ta voix, si toutefois il te rencontre. » Avant de faire à son frère cette concession dédaigneuse, Apollon a eu soin de se réserver pour lui seul la confidence de Zeus. « Il n'est point accordé à toi, ni à aucun des Immortels, de comprendre les signes divinatoires que tu pourrais interroger. Cette science est réservée à la pensée de Zeus ; et moi, en qui il s'est confié, j'ai promis par ma tête, j'ai juré le grand serment que, hormis moi, nul des dieux éternels ne saurait autrement les prudents desseins du fils de Kronos[1]. »

L'aède qui formule ainsi les prétentions du sacerdoce apollinien au monopole de la divination, n'a pas reconnu dans les Thries les Mœres elles-mêmes et ne se rend pas bien compte de leur méthode qu'il assimile au délire des Bacchantes, mais le droit de propriété ou de suzeraineté qu'il reconnaît à Hermès indique bien qu'il s'agit ici de la cléromancie. Nous sommes d'ailleurs renseignés sur les Thries et la thriobolie par les glossateurs de la décadence[2]. Que le nom, encore mal expliqué, de Θρῖαι, soit devenu commun après avoir été celui de personnes mythologiques, ou inversement, il n'en est pas moins constant qu'on appelait *thries* des galets ou cailloux qui servaient à la divination ou même, par extension, les prédictions qu'on en obtenait. La légende des Thries se complique encore et se dénature en passant de Delphes en Attique, où se trouve le dème de Thria et la plaine Thriasienne, et où les devins qui se réclament d'Athênè Skiras pratiquent en grand la thriobolie. Là, il faut que, bon gré mal gré, la déesse locale, Athênè, accepte le patronage de cette industrie. Ceux qui voulaient bien croire à la légende delphique prétendaient que les Thries avaient cédé leur art à

1) Hymn. Hom. *In Mercur.*, 552 sqq. (Trad. P. Giguet.) — 2) Etym. Magn. Hesych. Steph. Byz.. s. v. Θρῖαι. Bekk. *Anecd. Græc.*, p. 265. Zenob. *Cent.*, V, 75.

Athênè; les autres disaient que la divination par les cailloux était une découverte d'Athênè elle-même. On gardait même le souvenir d'un temps où la thriobolie avait une vogue telle qu'Apollon s'en était ému et avait intrigué auprès de Zeus pour fausser ou discréditer cette méthode mantique.

A Delphes comme à Athènes, la légende, si incohérente qu'elle soit, atteste l'existence d'une divination cléromantique antérieure à l'installation de l'oracle apollinien. La clé-romancie ne fut pas même complétement exilée de Pytho par Apollon. Elle put y être employée, concurremment avec d'autres méthodes, dans les consultations préparatoires; par exemple, pour déterminer l'ordre dans lequel les consultants seraient introduits; ou encore, après coup, en face d'un oracle amphibologique, pour décider lequel des deux sens possibles devait être préféré. Un vase peint nous montre une femme pratiquant la lithobolie sur le pavé même du temple[1]. Enfin, le sacerdoce pythique usait lui-même de pratiques analogues pour régler l'accomplissement de certains rites, et l'on voit la Pythie tirer de sa main des sorts envoyés de Thessalie[2].

Loin de disparaître avec le temps, la cléromancie s'imposa en quelque sorte aux oracles qui n'avaient pu la discréditer. On entend dire qu'il y avait, jusque dans la *cortina* du trépied pythique, des cailloux divinatoires ou encore les dents du serpent Python, lesquels tressaillaient quand l'oracle parlait[3]. Les prêtres de Dodone, en quête de méthodes moins surannées que le langage de leur chêne, avaient accepté la divination par les sorts à peu près telle qu'on la pratiquait en Italie[4]. A Olympie, les desservants du culte de Zeus admettaient les rites cléromantiques, concurremment avec leur mé-

1) Roulez. *La Lithobolie à Delphes.* (Annal. Instit. [Rom.], 1867, p. 140-150.) Cf. Anthol. Palat., IX, 263.—2) Plut. *EI ap. Delph.*, 16. *De frat. amor.*, 21 — 3) Hygin. *Fab.*, 140. Suidas, s. v. Πυθώ. — 4) Cic. *Divin.*, I, 34.



thode traditionnelle, l'extispicine[1]. L'astragalomancie suffisait à elle seule au service de l'oracle d'Héraklès à Boura, en Achaïe, où un tableau dressé à l'avance indiquait la valeur et le sens des coups amenés.

Les méthodes cléromantiques passées en revue jusqu'à présent sont assez sommaires et répondent mal à l'idée qu'on se faisait d'Hermès lorsqu'on voulait voir en lui, non plus seulement le dispensateur des coups du hasard, mais le dieu de la parole et l'artisan de la persuasion. Aussi les rares oracles placés sous l'invocation d'Hermès fonctionnaient en appliquant le hasard à la parole humaine. Cette combinaison singulière, le clédonisme, dont il a été question plus haut, appartient bien réellement à la cléromancie, et nous ne l'en avons distraite que pour obéir aux exigences d'une classification ordonnée à un autre point de vue. Nous allons, du reste, retrouver le clédonisme figé et converti en *sorts* palpables dans la plus perfectionnée des méthodes cléromantiques, celle qui se sert de la parole écrite, de phrases désignées par le hasard et appliquées à une question donnée. Les *sorts* employés dans les oracles italiques paraissent avoir consisté en lettres détachées susceptibles de former des mots[2]. Les Grecs, en-dehors de quelques expériences analogues, ont surtout pratiqué la *rhapsodomancie*, ou divination par phrases détachées, rencontrées au hasard dans des livres inspirés, comme les poésies d'Homère et d'Hésiode et les recueils d'oracles. C'est là, comme en le voit, une méthode savante, qui n'a pu naître qu'après la prophétie orale et pour suppléer au défaut de l'inspiration défaillante. On pensa que les oracles officiels, les chresmologues libres et même les grands poètes, organes des Muses, avaient accumulé assez de vérités pour qu'on pût trouver dans leurs écrits des conseils applicables à toutes les circonstances de la vie.

1) Hesych., s. v. Θρῖαι. — 2) Voy., vol. IV, *Oracles italiques*.

Une coïncidence soudainement remarquée entre la pensée d'un auteur et la préoccupation actuelle du lecteur est un fait si ordinaire qu'il n'y a pas lieu de chercher dans des traditions compliquées la raison d'être de la rhapsodomancie. Grecs et Romains la pratiquèrent à l'envi, les uns sur Homère, les autres sur Virgile, etc... et, devenus chrétiens, ils continuèrent sur la Bible ces innocentes expériences[1]. Les oracles, réduits au silence par le délaissement, retrouvèrent ainsi la parole sans avoir besoin de leur appareil d'autrefois. Il suffisait d'ouvrir, sous leur inspiration, les textes sacrés pour leur attribuer la réponse obtenue, et, en effet, bon nombre des prédictions attribuées aux oracles, au temps de la décadence, ne sont plus « autophones, » mais cléromantiques.

On avait même trouvé une espèce de rhapsodomancie plus commode encore, en combinant les avertissements écrits avec le jeu des dés ou des osselets. Il suffisait pour cela de dresser un tableau où des réponses disposées à l'avance seraient choisies, pour chaque cas, par le sort. Il est fort probable que c'était là le système adopté à Boura. En tout cas, nous pouvons nous faire une idée de ce qu'était un pareil tableau par une inscription d'Attalia, en Pamphylie, qui reproduit un modèle analogue. C'est une table cléromantique mutilée, qui contient dix prophéties, chacune de trois hexamètres et portant en tête le nom d'un dieu, avec un chiffre décomposé en cinq chiffres partiels. On consultait cette espèce d'oracle avec cinq astragales à quatre faces, jetées simultanément. La combinaison des points amenés indiquait la sentence prophétique applicable à un cas donné, et l'on voit facilement que la table devait contenir cinquante-trois de ces sentences, c'est-à-dire autant que de coups possibles[2].

1) August. *Epist.* 119. *Confess.*, VIII, 12. Isid. *Origg.*, VIII, 9, 28, etc... Cf. Du Resnel. *Op. cit.* — 2) Voy. G. Hirschfeld. *Berlin. Monatsberichte*, 1875, p. 716. G. Kaibel. *Ein Würfenorakel* (Hermes, 1876, p. 193-202). Cf. C. I. Gr., 4310, 4379[d], 3956.



La divination par les sorts ne se maintint pas plus que les autres méthodes dans les limites de la tradition nationale. C'est ainsi que les baguettes primitives purent être remplacées, à la mode des Scythes ou des Orientaux, par des flèches munies d'inscriptions et tirées du carquois ou lancées au plus loin dans une direction donnée[1], et les oracles rhapsodomantiques par des formules puériles applicables à toutes les questions[2]. Puis vinrent les machines construites à grand renfort d'arithmétique ou de géométrie et capables de fabriquer, au moyen de corrélations de toute espèce, des mots et des phrases entières. Heureusement, ces fastidieuses aberrations du sens commun ne nous sont connues que par les Arabes[3], et nous pouvons les rejeter sans inconvénient hors de la divination hellénique.

1) Sur la *belomancie*, voy. Herod., IV, 67. Hieronym. *ad Ezech.*, xxi, 26. F. Lenormant. *La Divination chez les Chaldéens*, p. 17-32. — 2) Apulée (*Metam.*, lib. IX, 8) cite un oracle perpétuel employé par des prêtres syriens : *Les bœufs attelés fendent la terre, afin que les campagnes produisent leurs fruits.* Aux mains d'exégètes habiles, ces deux vers insignifiants répondaient à tout. — 3) Voy. les *Prolégomènes* d'Ibn-Khaldoun, traduits par M. de Slane. (*Not. et Extr. des manuscr.*, tom. XIX, XX, XXI.)

CHAPITRE CINQUIÈME

DIVINATION MÉTÉOROLOGIQUE

Indigence de la divination météorologique en Grèce, exclusion faite des prodiges et de la *prognostique*. — Signes tirés de la foudre : absence de science fulgurale. — Les Pythaïstes d'Athènes. — Consultation périodique des éphores à Sparte. — Divination par les vents et les nuages. — Phénomènes telluriques. — Absorption de la divination météorologique par l'astrologie.

L'instinct qui fait chercher les dieux dans les espaces célestes amène à regarder comme des signes de leur volonté les phénomènes qui s'y produisent. Si un oiseau, fendant l'air de son vol, pouvait être considéré comme un messager des dieux, à plus forte raison la foudre, les nuages et les vents étaient-ils mus par l'impulsion directe du grand dieu de l'Olympe. A ces manifestations de l'activité des éléments s'ajoutèrent, à mesure qu'on les connut, les bolides, les comètes, les feux apparus sur les mâts des navires ou à la pointe des lances et jusqu'à ces auréoles légendaires qui se jouaient en lueur inoffensive autour de la tête des fondateurs d'empires. Enfin les éruptions volcaniques et les tremblements de terre apprirent même au vulgaire que le monde souterrain a aussi ses tempêtes.

C'étaient là autant de signes de Zeus (Διοσημεῖαι)[1]. De ces

1) Voy. la liste des διοσημεῖαι dans Io. Lydus. (*De Ostent*, 4.)

signes, les uns sont extraordinaires et tombent dans la catégorie illimitée des prodiges : les autres, les seuls dont nous ayons à nous occuper ici, sont ordinaires et peuvent prendre place dans l'ensemble de signes convenus qui permettent aux hommes de communiquer avec les dieux. La divination a eu peine à retenir dans sa compétence les phénomènes reconnus naturels. L'esprit observateur et calme des Grecs créa de bonne heure, aux dépens de celle-ci, une *prognostique* ou ensemble des prévisions météorologiques fondées sur des rapports réels, vérifiés par l'expérience. Cette science était si ancienne qu'on en attribuait les premiers principes au centaure Chiron[1]. Ainsi, l'observation diminuait rapidement le nombre des prodiges et tout ce qui cessait d'être prodigieux risquait d'être enlevé à l'exégèse divinatoire.

De là, l'indigence de cette divination par les phénomènes « supérieurs (μετεώρα) » qui fit, en d'autres pays, par exemple en Étrurie, une si belle fortune[2].

Le tonnerre (βροντή — κεραυνός) et l'éclair (ἀστραπή), qui le précède, constituent le langage propre de Zeus[3], lequel ne confie à personne, si ce n'est parfois à sa fille chérie Athênè, l'arme redoutable dont tous les êtres vivants craignent les coups. Pour les Grecs comme pour les Romains, le tonnerre est le « présage le plus grand, » celui qui annule ou confirme tous les autres[4]. Selon l'usage général, le côté droit est le côté heureux. Au moment où les Achéens se sont embarqués pour aller renverser Ilion, Zeus a lancé l'éclair à leur droite : il encourage de la même manière Hector et les Troyens[5].

Si écoutée que soit la voix du tonnerre, elle tient peu de place dans la divination hellénique. Les Grecs n'ont pas eu,

1) Clem Alex. *Strom.*, I, p. 15. — 2) Voy., vol. IV, la *Science fulgurale* des haruspices. — 3) Zeus, envisagé à ce point de vue, porte les noms d'ἀστραπαῖος, ἀστεροπαῖος, βρονταῖος, κεραύνιος. — 4) Xenoph. *Apol. Socr.*, 12. — 5) Hom. *Iliad.*, II, 353 ; IX, 236. Cf. Pindar. *Pyth.*, IV, 23. Euripid. *Phœniss.*, 1189. Pausan., IV, 21, 4.

comme les Étrusques, de science fulgurale théologique. Il leur est arrivé de poser une question directe à Zeus et de prendre un coup de tonnerre pour la réponse[1]; mais, chez eux, l'observation de la foudre et des éclairs en vue d'en tirer des présages est un fait accidentel, une pratique confinée dans quelques rites locaux institués à une date assez récente.

Tel était, par exemple, l'office des pythaïstes athéniens qui, au moment de conduire les théories sacrées à Pytho, observaient le ciel, dans une direction déterminée, et attendaient que l'éclair de Zeus leur donnât le signal du départ. Les pythaïstes se plaçaient près de l'autel ou foyer (ἐσχάρα) de Zeus Fulgurant (ἀστραπαῖος), situé vraisemblablement sur l'acropole, du côté de l'Orient, et regardaient au nord-est, dans la direction d'Harma. L'observation commençait trois mois avant le départ et durait trois jours et trois nuits chaque mois[2]. Il eût été plus naturel, ce semble, vu l'objet spécial dont s'occupaient les pythaïstes, d'attendre les éclairs dans la direction du Parnasse. Aussi doit-on accorder quelque valeur à un texte d'Euripide[3] qui paraît indiquer un autre observatoire, l'antique grotte des Macræ, creusée dans le flanc septentrional de l'acropole par le trident de Poseidon, grotte sanctifiée, dit le poète, « par Apollon Pythien et les éclairs pythiques. » Euripide est plus près que Strabon des faits dont il s'agit, et son témoignage, bien qu'enveloppé dans une simple allusion, n'a pas moins de valeur que celui du géographe. On peut, du reste, concilier les deux assertions, soit en admettant, avec Gœttling, que l'on usait simultanément des deux observatoires, soit plutôt en supposant que l'usage a changé entre le temps d'Euripide et celui de Strabon. Une innovation en cette matière aurait pu être motivée

1) C'est ainsi, dit-on, que Phidias, après avoir terminé la statue d'Olympie, demanda à Zeus s'il était content. (Pausan. *Ibid.*) — 2) Strab., IX, 2, 11. — 3) Euripid. *Ion*, 298. Cf., sur cette question, Gœttling. *Gesammelte Abhandlungen*, I, p. 113.

par des raisons théologiques. La foudre de Zeus ne joue aucun rôle dans les légendes du Parnasse, tandis qu'à Harma elle avait ouvert le sol sous le char d'Amphiaraos. On pouvait même se figurer, avec des notions géographiques encore peu précises, que le Parnès et Harma étaient sur la route qui mène à l'Olympe, la demeure de Zeus Tonnant.

La religion hellénique ne nous offre que cette ébauche de science fulgurale[1]. On ne dit pas que, lorsque la foudre frappa trois fois le tombeau d'Euripide[2], des experts aient deviné l'intention du ciel; ni que le culte de Zeus *Katœbate*[3] ait comporté des rites analogues à l'enterrement des foudres pratiqué en Italie. Les Grecs ont dû, comme les Romains, s'incliner sans émulation devant la science si vantée des haruspices toscans.

Entre les éclairs et les bolides, il n'y avait guère, aux yeux des anciens, de différence spécifique. Ces étincelles célestes étaient observées, à certaines époques, par les éphores de Sparte, à titre d'indices pouvant révéler quelque indignité cachée des rois. Les étoiles filantes étaient, avec l'oracle de Pasiphaé, les auxiliaires complaisants du pouvoir oligarchique qui tenait la royauté en tutelle. « Tous les neuf ans, dit Plutarque, les éphores choisissent une nuit très claire, mais sans lune, et ils s'asseyent en silence, les yeux tournés vers le ciel. Voient-ils une étoile traverser d'un côté du ciel à l'autre? ils font le procès à leurs rois, comme coupables de quelque crime envers la divinité, et ils les suspendent de la royauté, jusqu'à ce qu'il soit venu, de Delphes ou d'Olympie, un oracle qui restitue aux rois déposés leur autorité première[4]. »

Si graves qu'elles aient été dans leurs conséquences, ces

1) Βροντοσκοπία — κεραυνοσκοπία. Les tables brontoscopiques que donne Io. Lydus (*De Ostentis*, 21-53) sont dressées d'après les données astrologiques combinées avec l'art fulgural des haruspices toscans. — 2) ANTHOL. PALAT., VII, 49. — 3) Καταιβάτης, qui *descend* sous forme de foudre. V. P. BURMANN. *Jupiter Fulgerator*, Traj. ad Rhen. 1700. — 4) PLUT. *Agis*, 11 (trad. Pierron).

observations sont aussi simples et aussi sommaires que celles des pythaïstes athéniens. La question posée aux dieux est précise, et leur réponse ne peut avoir qu'un sens, intelligible sans interprétation.

L'idée de faire servir à la divination les vents et les nuages ne paraît pas avoir été appliquée avant l'extrême décadence. La capnomancie ou divination par la fumée pouvait engendrer, par une extension toute naturelle, la divination par les nuages (νεφομαντεία). Celle-ci, cependant, ne fut inventée que sous le Bas-Empire, au temps de l'empereur Léon, et se trouve, par conséquent, en-dehors de notre sujet. Photius, parlant d'une certaine Anthusa, qui fit cette découverte et prédit l'avénement de Léon en voyant un nuage en forme d'homme avalé par un autre nuage en forme de lion (λέων), constate que cette méthode « n'a jamais été connue, même par ouï-dire, des anciens[1]. » Il en était sans doute de même de la divination par les pluies (βρεχομαντεία), sinon de *l'anémoscopie* ou observation des vents, qui a pu, soit à l'aide de feuilles volantes (φυλλομαντεία), soit, comme à Dodone, au moyen de l'agitation d'un feuillage ou de clochettes sonores, entrer dans la divination proprement dite.

Somme toute, la divination hellénique doit peu de chose à la météorologie. La fiction a personnifié les forces naturelles qui gouvernent l'atmosphère, mais elle en a fait des divinités farouches ou peu communicatives. Cette Iris, qui étend l'arc-en-ciel à travers les espaces éthérés, est bien, en théorie, la messagère des dieux, mais elle porte des ordres et ne donne pas de conseils : Æolos est un gardien des vents, sauvage et capricieux, dont on ne songe pas à approcher, et c'est l'imagination désœuvrée des grammairiens de la décadence qui l'a transformé en un docte météorologiste, élève de sa maîtresse Hippo, la fille du centaure Chiron[2]. La puissance

1) PHOT. *Biblioth.*, p. 554. — 2) VOSS. *Epp. Myth.*, LXX, 301.



de ces êtres surnaturels est plutôt de celles qu'on redoute et contre lesquelles on cherche à se garantir. La mantique intimidée a cédé ici la place à la magie. Celle-ci fournissait des formules et des sacrifices pour apaiser les tempêtes. Corinthe entretenait des ἀνεμοκοῖται[1], et Empédocle fit, en ce genre, des merveilles. A Méthana, en Argolide, on se servait d'un coq blanc, immolé et partagé en deux moitiés, pour écarter des vignobles en fleur le vent desséchant du sud-ouest[2]; à Cléones, l'État commettait à la surveillance des récoltes des « gardiens de grêle (χαλαζοφύλακες)[3]. »

A plus forte raison, les manifestations de l'activité tellurique, les vapeurs, les eaux chaudes[4], les éruptions volcaniques, les tremblements de terre inspiraient-ils un respectueux effroi. Parmi ces phénomènes, ceux qui avaient un caractère accidentel étaient interprétés à titre de prodiges[5], les autres pouvaient servir indirectement à la divination, en fournissant les agents mystérieux du délire prophétique.

La divination météorologique n'a été, en Grèce, que la préface de l'astrologie, qu'elle contenait virtuellement au temps où la science encore naïve croyait les astres mêlés à notre atmosphère et nourris des exhalaisons terrestres. C'est l'astrologie qui a reculé, aux yeux des Grecs éblouis, les bornes du monde et celles de la science divinatoire. Au-dessus de notre sol, au-dessus des nuages, plus haut même que le séjour des dieux olympiens, brillent les feux éternels qui, toujours semblables à eux-mêmes, n'ont aucune solidarité apparente avec les désirs mobiles de l'homme et avec les détours sinueux de

1) Hesych., s. v. Eustath. ad *Odyss.*, X, 22. — 2) Pausan., II, 34, 2. — 3) Plut. *Quæst. conviv.*, VII, 2. 2. Senec *Quæst. Nat.*, IV, 6. Cf. les νεφελοδιῶκται dont parle Justin (*Quæst. ad orthogr.*, 31.) — 4) Une légende voulait que les sources thermales fussent formées des larmes des Titans ensevelis sous la terre : les chrétiens dirent plus tard — des anges déchus. (Orig. *Contra Cels.*, V, 52.) — 5) On attribuait à Hermès Trismégiste ou à Orphée un poème didactique Περὶ σεισμῶν, dont il reste un fragment. (Lobeck, *Aglaoph.*, p. 382.)

sa destinée. Les religions, après avoir divinisé le soleil et les planètes, en laissant indécis le rapport qui les unissait à leurs personnifications anthropomorphes, s'étaient arrêtées hésitantes en face des étoiles. La philosophie naissante, obéissant à l'impulsion secrète qui lui venait de l'Orient, fixa tout d'abord son regard sur la voûte céleste. Thalès n'y trouve encore rien de l'homme et n'attache aucun pressentiment à ses calculs astronomiques; mais déjà Pythagore entend la musique harmonieuse des sphères, réglée par la même tonalité que la musique humaine; il découvre dans l'âme une harmonie analogue, et enveloppe ainsi dans les mêmes lois l'infiniment petit et l'infiniment grand. Il peut y avoir désormais un lien, une sympathie, une affinité cachée entre les corps célestes et l'homme; l'astrologie chaldéenne va venir et apprendre aux Hellènes, curieux de nouveautés, quel est le rapport mystérieux établi par l'harmonie universelle entre l'arrangement des astres et la destinée humaine.

CHAPITRE SIXIÈME

DIVINATION SIDÉRALE OU ASTROLOGIE [*]

I. — ORIGINES ET PRINCIPES DE L'ASTROLOGIE GRECQUE

Caractère exotique de l'astrologie. — Premières traces des idées astrologiques en Grèce. — Importation de la science astrologique par les Chaldéens et les Égyptiens. — Dénominations équivoques ou incomplètes, appliquées à la science nouvelle. — Éclectisme astrologique des Hellènes. — Principes généraux de l'astrologie.

Nous voici en présence de la divination fataliste par excellence, de celle qui anéantit la liberté humaine sous la pression d'un mécanisme gigantesque et fait peser sur elle le poids de l'univers entier. Les Grecs ont pu accepter une pareille doctrine, qui les séduisait par l'appareil scientifique dont elle s'entourait, mais ils ne l'auraient pas inventée.

[*] La liste des ouvrages anciens concernant l'astrologie, trop longue pour être insérée ici, a été dressée avec le plus grand soin par Fabricius, dans sa *Bibliotheca Græca*, revue par Harles, tome IV, p. 128-170 (lib. III, cap. XXI, *de Manethone Ægyptio et aliis astrologiæ apotelesmaticæ auctoribus*). L'auteur y traite d'abord des ouvrages publiés, ensuite des ouvrages encore inédits, puis des ouvrages perdus, et, enfin, de ceux qui ont été écrits, dans l'antiquité et jusque dans les temps modernes, contre l'astrologie. Il suffit de citer ici les sources auxquelles nous avons puisé directement, c'est-à-dire :

C. Jul. Hyginus. *Poeticon Astronomicon*, lib. IV.

Manilius, *Astronomicon*, lib. V.

Cl. Ptolemæus, Τετράβιβλος, etc. (*Quadripartitum*); voy., sur les commentaires de Ptolémée, Ruelle. *Arch. des miss. scientif.*, 1875, p. 556 sqq.

L'origine exotique de la divination par les astres ou astrologie[1] est si incontestable que les Grecs n'ont jamais essayé sérieusement de donner le change sur ce point. Ceux qui en attribuèrent l'invention à Orphée ou à Hippo, fille de Chiron[2], étaient démentis à l'avance par l'opinion générale, et l'*Astronomie* ou *Astrologie* qui circula sous le nom d'Hésiode ne fit illusion à personne[3]. Sans doute, on trouve déjà dans les plus anciens monuments de la littérature grecque des traces de superstitions astrologiques. Sirius, le chien d'Orion, est pour Homère un astre de mauvais présage[4], mais uniquement parce que sa présence annonce la canicule. Le Pseudo-Manéthon, qui écrivait pour les Grecs, croit retrouver dans les poèmes homériques les principes fatalistes sur lesquels se fonde l'astrologie[5].

On sait, d'autre part, que la distinction des jours heureux ou malheureux, comme la vénération particulière du sep-

LUCIANUS. Περὶ ἀστρολογίας.

PS. MANETHON. Ἀποτελεσματικῶν, lib. IV, avec les fragments de DOROTHEUS de Sidon et d'ANNUBION, ed. Kœchly (coll. Teubner).

MAXIMUS et AMMON. Περὶ καταρχῶν (*de actionum auspiciis*), avec des *Anecdota astrologica*, ed. Ludwich (coll. Teubner).

CENSORINUS. *De die natali*.

JUL. FIRMICUS MATERNUS. *Matheseos*, lib. VIII, traité volumineux et complet sur la matière.

Il faut y ajouter les histoires de l'astronomie ancienne (WEIDLER, 1741 ; BAILLY, 1781 ; DELAMBRE, 1817), et les travaux de :

LETRONNE. *Obss. sur l'objet des représentations zodiacales*. Paris, 1824.

L. ZIEGLER. *De libris apotelesmaticis*. Gotting., 1793.

A. MAURY. *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité*. Paris, 1862;

F. LENORMANT. *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens*. Paris, 1875.

1) Ἀστρολογία — ἀστρομαντεία — ἀστρομαντική — μαντεία ἀστέρων — μαντεία ἀστρική — ἀστροσκοπία — ἀστεροσκοπία — ἀστρονομία — ἀποτελεσματική : avec une extension plus grande, μαθήσις — μαθηματική (τέχνη), Χαλδαϊκὴ ou Χαλδαίων τέχνη; plus restreinte, γενεθλιαλογία — γενεθλιολογία — γενεθλιαλογικὴ (τέχνη). — 2) LOBECK. *Aglaoph.*, p. 411 sqq. EURIP. *Fragm. Menalipp.*, 27. — 3) PLIN., XVIII, 25, 213. ATHEN., XI, § 80. — 4) HOM. *Iliad.*, XXII, 29. — 5) MANETHON. *Apotelesm.*, VI, 12 sqq.

tième jour de chaque mois, est acceptée par Hésiode[1], et que, de temps immémorial, les Spartiates évitaient de se mettre en campagne avant la pleine lune[2]. Mais, quand même les Hellènes auraient été décidés à considérer comme indigènes et nationales ces traditions isolées, ils sentaient que c'était là un legs insignifiant et d'une antiquité bien peu reculée en comparaison de la science astrologique qui leur vint toute faite du dehors et s'imposa à leur foi comme étant le résultat d'une expérience plusieurs milliers de fois séculaire. En présence des civilisations de l'Égypte et de la Chaldée et des chiffres fantastiques qui s'accumulent dans les supputations chronologiques de ces peuples[3], les Hellènes comprirent que leurs héros nationaux, leurs autochthones et même leurs dieux dataient de la veille. Ils montrèrent pour leurs aînés la déférence modeste qui convient aux peuples nouveaux, et acceptèrent l'astrologie comme un trésor amassé par d'autres mains. Pendant longtemps même, les Grecs ne s'adonnèrent pas pour leur compte à l'étude de cette divination compliquée; ils se contentèrent d'être les clients et les admirateurs des étrangers qui venaient leur apporter les révélations sidérales.

Les Grecs appelaient ces étrangers des *Chaldéens*. C'était, en effet, de la Chaldée, mise en rapport direct avec l'Occident par les conquêtes d'Alexandre, que leur était venu l'enseignement astrologique constitué en corps de doctrine. La vogue de l'astrologie commença dans le monde méditerranéen le jour où le prêtre chaldéen Bérose, contemporain d'Antiochus Soter et de Ptolémée Philadelphe, ouvrit à Cos une école dans laquelle il expliqua les arcanes de la science babylonienne[3]. Mais si, depuis lors, tous les astrologues furent

1) Hesiod. *Opp. et dies*, 745 sqq; 768 sqq. Cf. Plut. *Quæst. conviv.*, VIII, 1. 2) Lucian. *De Astrol.*, 25. — 3) Voy. Diod., II, 31. Cic. *Divin.*, I, 19; II, 46. Augustin. *Civ. Dei*, XXII, 28. — 3) Vitruv., IV, 6.

désignés par le nom générique de chaldéens, cela ne veut pas dire que la Chaldée ait été seule à fournir cet appoint considérable à la divination hellénique. Lorsque parut Bérose, il y avait longtemps déjà que, de divers points, et notamment de l'Égypte, des notions à la fois astronomiques et astrologiques étaient importées en Grèce et vulgarisées par la philosophie naissante. Thalès, qui était, dit-on, d'origine phénicienne, passait pour avoir appris les mathématiques en Égypte et l'astronomie chez les prêtres de la Chaldée[1]. Après lui, Pythagore, qui cultiva sous toutes ses formes la science des nombres, Démocrite, auquel, entre autres travaux scientifiques, on attribuait une table des phases lunaires , sont donnés comme les disciples soit des Égyptiens, soit des Chaldéens, soit même des Mages. Il n'est pas un de ces créateurs des sciences exactes en Occident que la légende ne fasse voyager dans les régions circonvoisines.

L'Égypte et la Chaldée paraissent avoir contribué pour une part à peu près égale à la constitution de l'astrologie hellénique. Les Grecs se reconnaissaient tributaires des deux pays. Seulement, l'unité remarquable des principes adoptés de part et d'autre, sur les bords de l'Euphrate comme sur ceux du Nil, leur fit supposer avec raison que l'un des deux peuples avait, comme eux, emprunté à l'autre une science trop homogène pour avoir eu deux patries. Les premiers critiques penchèrent pour la Chaldée. Evhémère disait que l'astrologie avait été inventée par Aphrodite, c'est-à-dire la grande déesse des Sémites d'Orient, et enseignée par elle-même à Hermès, le Toth égyptien[3]. Diodore, hésitant, vante tour à tour l'antiquité de l'astrologie égyptienne et de l'astrologie chaldéenne[4], et Philon dit encore que les Chaldéens ont « perfectionné l'art astronomique et généthliaque » avant

1) Voy., E. Zeller. *Philosophie der Griechen*, I₃, p. 169. — 2) Plin., XVIII, 32,321.— 3) Hygin. *Poet. Astronom.*, II, 4. Cf. *fab.*, 174.—4) Diod., I, 81, II, 30.



tous les autres peuples[1]. Plus tard, les droits des Égyptiens paraissaient mieux établis, et l'on faisait des Chaldéens leurs disciples[2]. Ceux qui voulaient remonter plus haut encore donnaient pour maîtres aux Égyptiens les Éthiopiens, qui passèrent longtemps pour le plus ancien des peuples. Enfin, ceux qui ne se contentaient pas à moins d'une révélation primordiale disaient que l'astrologie avait été enseignée aux Éthiopiens par le héros Atlas, fils de Libya, c'est-à-dire, en langage vulgaire, par le ciel d'Afrique[3].

Nous n'avons pas à décider ici la question de priorité agitée entre les Égyptiens et les Chaldéens. L'érudition moderne fait pencher la balance en faveur des Chaldéens et en revient ainsi à la première opinion des Grecs[4]. On sait que les Égyptiens ont cultivé particulièrement l'astrologie médicale, et il paraît bien aussi qu'ils ont fait faire des progrès à l'astronomie scientifique, puisqu'ils ont su, de fort bonne heure, calculer les éclipses, dont les Chaldéens ne connaissaient pas encore la théorie au temps de Diodore[5]; mais, en revanche, ceux-ci, qui adoraient les astres, ont bien pu imaginer avant leurs rivaux ou, en tout cas, développer avec plus de conséquence le fatalisme astrologique, élevé à la hauteur d'un dogme religieux. C'est chez eux qu'en observant le ciel

1) PHILON. *De Migr. Abrah.*, 32. — 2) LUCIAN. *De astrol.*, 3-5. MACROB. *Somn. Scip.*, I, 21, 9. — 3) PLIN., VII, 56, 203. Virgile a immortalisé la tradition qui faisait d'Atlas un savant astronome. (*Æn.*, I, 740 sqq.) On disait aussi que l'astrologie avait été importée directement d'Éthiopie en Grèce par Hercule, élève d'Atlas (HEROD. ap. CLEM. ALEX. *Strom.*, I, 15), mais les plaisants tournaient en ridicule le dieu ainsi déguisé en savant, et disaient qu'il avait choisi, pour se brûler, le jour d'une éclipse de soleil, afin de suppléer cet astre. (PAUL., p. 100, s. v., *Hercules astrologus.*) — 4) MOVERS (*Phönizier*, I, p. 79 sqq.) pense que l'Égypte a reçu de la Chaldée les principes de l'astrologie vers le temps où régnait à Babylone Elibus, successeur de Merodach-Baladan, et, en Égypte, Sethon. On a, dans un papyrus grec, datant du règne d'Antonin, l'aveu d'un prêtre égyptien, qui dit avoir consulté des livres nombreux « ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων, τοῦτ' ἐστὶ Χαλδαϊκῶν. (SEYFFARTH. *Syst. astrom. ægypt.*, p. 212.) — 5) DIOD., I, 50; II, 31.

« avec l'idée préconçue de l'action générale des astres sur les phénomènes de la nature et sur les destinées de l'homme, on crut saisir quelques-unes des lois de cette action, quelques-uns des liens qui rattachaient aux mouvements célestes les faits terrestres. On nota les coïncidences qui se produisaient entre les positions ou les apparences des astres et les événements, et l'on crut trouver dans ces coïncidences la clef des prévisions de l'avenir[1]. » L'instinct populaire ne s'est donc pas complétement trompé en maintenant le nom de Chaldéens à tous les astrologues, en dépit de toutes les rectifications.

L'usage avait aussi consacré la synonymie de plusieurs expressions dont il faut d'abord déterminer le sens précis, avant d'aborder l'étude des textes relatifs à la divination sidérale. Les Grecs avaient d'abord compris dans le terme général de *météorologie* toutes les observations relatives aux phénomènes qui ont pour théâtre les *hautes* régions (μετέωρα)[2]. A partir d'Aristote, la science des phénomènes atmosphériques, gardant le nom de *météorologie*, se sépare de la science des astres, qui se trouve désignée depuis lors par les noms d'*astrologie*, *astronomie* ou science *mathématique*. Lorsque les Chaldéens eurent importé en Grèce la divination astrologique, on sentit le besoin de distinguer entre la science d'un Eudoxe, d'un Aristote ou d'un Hipparque, et la connaissance des influences sidérales. Le moyen le plus simple eût été de différencier, comme l'ont fait depuis les modernes, le sens des synonymes dont on disposait, mais l'usage ne le permit pas[3]. Astrologie et astronomie restèrent, pour la plupart des auteurs, absolument

1) F. Lenormant. *Divin. chez les Chaldéens*, p. 6. — 2) Voy., Th.-H. Martin, art. Astronomia, dans le *Dict. des antiq. grecques et rom.* de Daremberg et Saglio. — 3) La distinction définitive entre l'*astrologie* et l'*astronomie* est toute récente. On disait encore, au xvii[e] siècle, l'astrologie *judiciaire* pour spécifier l'astrologie divinatoire, par opposition à l'astrologie scientifique ou astronomie.

synonymes, et si la qualification de « mathématiciens » fut plus souvent donnée aux astrologues, elle ne cessa pas d'appartenir, à droits égaux, aux astronomes. Il fallut donc créer des mots nouveaux qui se firent difficilement accepter, parce que le vulgaire confondait volontiers deux sciences qui s'occupaient l'une et l'autre de l'observation des astres. C'est ainsi que le terme technique *apotélesmatikè*, qui caractérise et définit, dans le langage précis, la science des influences sidérales (ἀποτελέσματα), était encore inconnu de Posidonius. Comme presque toutes les prédictions astrologiques reposaient sur un thème dressé au moment de la naissance, l'apotélesmatique prit le nom de *généthlialogie*[1]. Elle se trouve aussi désignée sans amphibologie par l'épithète de *généthliaque*, ajoutée soit à « astrologie, » soit à « astronomie. »

Mais ces deux derniers termes continuèrent à être indifféremment employés, sans déterminatif aucun[2], pour désigner la science astronomique et la divination sidérale, et l'équivoque se perpétua ainsi, dans les mots comme dans les idées, jusque chez les peuples qui recueillirent l'héritage de la civilisation antique.

L'astrologie, bien qu'importée en Grèce à l'état de doctrine déjà systématisée, y a subi une élaboration progressive. Les théories et les méthodes égyptiennes, représentées par les écrits de Manéthon, contemporain de Bérose, ou par les lettres apocryphes du roi Néchepso et de Pétosiris, s'y sont rencontrées avec les procédés des Chaldéens, et la tâche des Hellènes a été de confronter, de concilier, de raccorder par des retouches souvent hasardeuses les diverses pièces de l'immense appareil où se forgeait la destinée humaine. Mais ce travail d'élaboration ne peut plus être suivi dans le détail

1) Γενεθλιαλογία — γενεθλιολογία. — 2) Fulgence (*Mythol.*, III, 10) prétend que, de son temps, l'astronomie s'appelle *mathesis*, et l'astrologie *astronomia*. Quant à l'*apotélesmatique*, c'est désormais la science des effets musicaux !

et nous ne chercherons pas à déterminer de trop près, en analysant brièvement l'ensemble des méthodes astrologiques, la part qui revient à chacun des trois peuples.

La divination astrologique repose sur un petit nombre de principes généraux, qui ne sont pas susceptibles d'une démonstration directe, mais que l'on donnait comme vérifiés par l'expérience.

I. — Le premier, — qui sert d'appui à tout le système, — est que, dans l'équilibre de l'univers, les astres ont une action prépondérante.

II. — Cette action, dont le mode est indéterminé, mais qui se propage par effluves rectilignes, résulte de qualités spéciales à chacun d'eux et tend à engendrer ces qualités ou leurs contraires, suivant qu'elle agit positivement ou négativement, dans les êtres qui en ressentent l'effet.

III. — Un astre donné exerce son influence propre dans des sens différents, ou avec une intensité différente, suivant la position qu'il occupe dans le ciel.

IV. — L'influence d'un astre ne doit pas être appréciée isolément, car elle est toujours engagée dans des combinaisons géométriques avec des influences concourantes ou antagonistes.

Les théorèmes qui précèdent, érigés en axiomes, suffiront pour rendre intelligibles les procédés appliqués à la mesure des influences sidérales.

Les astres étant de deux espèces, les uns fixes ou *étoiles*, les autres errants ou *planètes*, chacune de ces deux catégories doit être d'abord étudiée à part.

II. — INFLUENCE SPÉCIFIQUE DES SIGNES DU ZODIAQUE.

Le zodiaque égyptien transporté en Grèce et accommodé à la mythologie hellénique. — DES SIGNES CONSIDÉRÉS ISOLÉMENT : Symbolisme des signes. — Influence astrologique attachée aux caractères des symboles. — Classification des signes d'après leurs caractères divers. — Répartition des influences zodiacales sur les règnes de la nature et les régions terrestres. — ASSOCIATIONS FORMÉES PAR LES SIGNES : Influences concourantes ou adverses. — Théorie des *aspects* : aspect trigone, quadrat, sextil : opposition, conjonction. — Associations par lignes parallèles. — Rapports des *aspects* entre eux : affinités et antipathies : la discorde céleste. — SUBDIVISIONS DU CERCLE ZODIACAL : Subdivision duodécimale de chaque signe. — Division du cercle en 360° : la « sphère barbare. » — *Myriogénèse* ou localisation irrégulière d'influences diverses surajoutées les unes aux autres dans chaque degré du cercle. — Système des *décans*. — Fixité et immobilité relatives des influences zodiacales.

On peut dire, d'une manière générale, que, si les influences planétaires ont été particulièrement étudiées par les Chaldéens, celles des étoiles fixes ont été, de la part des Égyptiens, l'objet d'une attention spéciale.

Les constellations placées sur la route que parcourt le soleil dans sa révolution annuelle apparente ont été d'abord distinguées des autres groupes d'étoiles et réparties, avec une régularité tout artificielle, en douze étapes d'égale étendue, correspondant chacune à un mois de l'année. Ces constellations reçurent des noms symboliques, empruntés pour la plupart à des espèces animales, et ainsi fut constitué le Zodiaque (Ζωδιακὸς κύκλος) ou « cercle des animaux[1]. » Le zodiaque grec, modelé sur celui des Égyptiens, comprenait douze signes échelonnés dans l'ordre suivant, en partant de l'équinoxe du printemps[2] : le *Bélier* (κριός ♈); le *Taureau*

1) Voy., ŒTTINGER, art. *Zodiacus*, dans la *Realencyklopædie* de Pauly. — 2) Il est possible que le Zodiaque, en passant d'Égypte en Grèce, ait subi un déplacement de 180°; le signe du *Bélier* (*Fuofi*) aurait correspondu en Égypte à l'équinoxe d'automne. (RAIGE. *Descr. de l'Égypte*, VI, p. 391 sqq.)

(♉ ταῦρος); les *Gémeaux* (δίδυμοι ♊); le *Crabe* ou *Cancer* (καρκῖνος ♋); le *Lion* (λέων ♌); la *Vierge* (παρθένος ♍); le Scorpion dont le corps remplissait deux signes, d'abord, les *Serres* (χηλαί) — remplacées définitivement par la *Balance* (ζυγός ♎)[1]; — le *Scorpion* proprement dit (σκορπίος ♏); ensuite le *Centaure* ou *Sagittaire* (τοξότης ♐); le *Capricorne* (αἰγόκερως ♑); le *Verseau* (ὑδροχόος ♒) et les *Poissons* (ἰχθύες ♓).

Ces noms ont été expliqués de diverses manières, par des associations d'idées rappelant les soit phénomènes atmosphériques, soit les manifestations de la vie végétale et animale, soit les exigences de l'agriculture aux époques qui coïncident avec l'entrée du soleil dans chacun de ces signes. Ce qu'il nous importe de constater, c'est que le symbolisme zodiacal est le fondement sur lequel reposent les inductions de l'astrologie stellaire, de sorte qu'en remaniant les figures du Zodiaque on eût modifié toute la série des présages qui en découlent.

Les Grecs s'approprièrent le Zodiaque et lui donnèrent un caractère national en l'accommodant à leur mythologie[2]. Le *Bélier* fut pour eux celui qui fournit la Toison d'or, ou encore la figure cornue de Zeus Ammon; le *Taureau*, Zeus amant d'Europe; les *Gémeaux* représentèrent les Dioscures; le *Crabe*, celui qui mordit Hercule combattant l'hydre de Lerne; le *Lion*, le fameux fauve de Némée; la *Vierge*, la malheureuse Erigone; le *Scorpion*, l'animal qui tua d'une piqûre le géant Orion; le *Sagittaire* fut un centaure; le *Capricorne*, un égipan; le *Verseau* correspondait pour les uns à l'échanson

1) La *Balance*, qui existait dans le Zodiaque égyptien (*Farmouthi*), fut parfois substituée aux *Chelae*, à partir du premier siècle avant notre ère, et définitivement maintenue par les Romains à cette place où le chantre des *Géorgiques* proposait de placer Auguste. Il est possible, comme le dit Servius (*Georg.*, I, 33) que le système de onze symboles pour douze signes soit d'origine chaldéenne. — 2) Les Alexandrins créèrent toute une littérature de Καταστερισμοί ou histoires mythologiques des constellations, sur le modèle de l'*Érigone* d'Eratosthène.

Ganymède, pour les autres à Deucalion, survivant du déluge, ou à Cécrops. Les *Poissons* n'ayant guère de prototype dans la mythologie grecque, on les emprunta aux cultes sémitiques et on les dit venus de l'Euphrate[1]. Les Grecs tentèrent même d'associer plus intimement encore le zodiaque à leur religion en y introduisant leurs douze grands dieux[2].

La moindre modification introduite dans ce premier thème avait des conséquences graves au point de vue du pronostic. Ainsi, les Grecs, en supprimant la Balance, remplacée par les pinces du Scorpion, en faisant du cheval égyptien un Centaure armé, d'une matrone féconde une Vierge, et d'un couple amoureux l'association fraternelle de deux Jumeaux, se mirent dans l'obligation de retoucher sur bien des points le système d'interprétation imaginé avant eux. Les qualités des signes, — par conséquent, celles qu'ils tendent à produire sous leur influence, — sont en effet déduites, par une analyse minutieuse, du caractère et de la forme des images symboliques qui les représentent.

Ainsi, les signes du Zodiaque sont :

1° Au point de vue de leur forme et de leur nature[3] :

a. *humains* (♊ ♍ ♎ ♒)[4] ou *animaux* (les huit autres).

b. animaux *terrestres* (♈ ♉ ♌ ♏), *aquatiques*, (♋ ♓), *amphibies* (♑ [♒]).

c. *féconds*, (♋ ♏ ♓) *stériles*, (♍ ♌ ♒) et *communs* (♈ ♉ ♊ ♎ ♐ ♑).

d. *entiers* ou *mutilés*, comme le *Scorpion*, qui a ses pinces dans un autre signe ; le *Taureau*, à qui manque la partie pos-

1) Les variantes sont nombreuses ; chaque mythographe découvrait aisément dans l'amas des légendes poétiques quelque rapport négligé par ses devanciers. — 2) Voy. les répartitions faites d'après des systèmes divergents dans Manilius (II, 423, 437), et dans le *Kal. Rusticum* des inscriptions (I. R. N. 6746 ; C. I. L. VI, 2305-2306.) — 3) Manil., II, 256-260. — 4) La *Balance* est un signe humain, car la figure complète est un homme tenant la balance équinoxiale dans laquelle le jour et la nuit se font équilibre.

térieure du corps; le *Crabe* ou Cancer, qui est aveugle, et le *Sagittaire* qui, vu de profil, n'a qu'un œil[1] :

e. *simples* ou unicorporels (♈ ♉ ♋ ♌ ♍ ♎ ♏ ♒), *doubles conjoints* (♊), *doubles disjoints* ou bicorporels (♓), *composés* (♐ ♑)[2].

2° Au point de vue de leur attitude, les signes sont :

a. *debout* (♊ ♍ ♒), *assis* (♉ ♎ ♑), *couchés* (♋ ♏ ♓), *marchant* ou courant (♈ ♌ ♐).

b. la face tournée dans le sens du mouvement diurne (♈) ou dans le sens opposé (♉).

3° Au point de vue de leur position géométrique sur le cercle :

a. *masculins* ou *féminins;* les sexes étant disposés de manière à alterner de signe en signe, à partir de ♈ qui est le premier signe masculin[3].

b. *diurnes* ou *nocturnes*. Certains astrologues ramenaient cette division à la précédente, en considérant les signes masculins comme diurnes, les féminins comme nocturnes. D'autres adoptaient une répartition tout à fait irrégulière, désignant comme diurnes ♈ ♋ ♌ ♏ ♐ ♓ qui, pris deux à deux, soutendent dans le cercle le côté du carré[4].

c. *tropiques* ou placés à l'entrée de chaque saison (♈ ♋ ♎ ♑) et *doubles* (♓ ♊ ♍ ♐), c'est-à-dire précédant immédiatement les tropiques et participant de deux saisons à la fois. Les autres sont dits *solides* (στέρεα)[5].

L'influence astrologique de chaque signe est le résultat de toutes ces qualités que l'analyse pouvait multiplier à l'infini[6].

1) Manil., II, 256-260. — 2) Manil., II, 1. Firmic., II, 12. Voy. les variantes, ap. Manil., II, 174. Sex. Empiric. *Adv. astrol.*, V, 10. — 3) Manil. *Ibid.* Ptolem., I, 13. Sex. Empir. *Ibid.*, 9. Firmic., II, 1. Io. Lydus, *Ostent.*, 23-26. — 4) Manil., II, 200 sqq. — 5) Manil., II, 174 sqq; III, 613 sqq. Ptolem., I, 12. Sex. Empiric. *Ibid.*, 11. — 6) On trouve, dans les *Anecdota astrologica* de Ludwich (p. 105-110), une liste de cent treize qualificatifs applicables aux signes du Zodiaque.

Il suffit de parcourir les amples portraits tracés par la psychologie astrologique pour voir que cette influence reste à peu près identique au caractère connu des êtres emblématiques qui garnissent le Zodiaque[1]. Le Bélier, par exemple, mettra son empreinte sur les gens inconstants, à la fois colères et timides, et les destinera au commerce de la laine; le Taureau produira des laboureurs taciturnes et robustes; le Lion, des chasseurs intrépides et impétueux; la Balance, des jurisconsultes minutieux; le Verseau, des hydrauliciens, et les Poissons, des navigateurs. On peut ainsi passer en revue toutes les aptitudes, passions, conformations, enfin toutes les qualités physiques et morales, et les répartir entre les signes d'où elles découlent ensuite par rayonnement sur la terre.

L'astrologie appliquée à la médecine imagina de répartir les influences zodiacales sur les diverses régions du corps, dont chacune fut ainsi gouvernée par un signe. La distribution se fit en commençant par la tête, correspondant au signe du Bélier, jusqu'aux pieds, attribués aux Poissons[2]. Cette « mélothésie » servit à régler le traitement dans les cures astrologiques.

Le même système appliqué à la géographie ethnologique permettait de tracer sur la surface de la terre l'empire de chaque signe et d'indiquer aux divers peuples leurs divinités protectrices[3]. Rien de plus arbitraire et de plus variable que ces délimitations motivées par des rapprochements empruntés soit à l'histoire, soit à la mythologie ou même à la physiologie. Aussi, chaque astrologue a son système : l'un place l'Égypte sous le Taureau, parce que l'agriculture y est florissante[4], l'autre sous le Verseau, parce que le Nil y déborde

1) Voy., comme spécimen, les portraits donnés par Hippolyte (*Ref. hær.*, IV, 3) et, ci-dessous, chapitre VIII. — 2) MANIL., II, 443 sqq. SEX. EMPIRIC. *Ibid.*, 21-22. FIRMIC., II, 27. — 3) MANIL., IV, 584-800. DOROTH. *Fragm.*, ed. Kœchly. *Anecd. astrol.*, ed. Ludwich. IO. LYDUS, *Ostent.*, 71. — 4) DOROTH. *Ibid.*

tous les ans[1]. Un autre la partage entre les Gémeaux et la Balance[2]. Celui-ci veut que Babylone appartienne au Bélier, parce qu'elle est, dans l'ordre chronologique, la première des villes comme il est le premier des signes[3]; celui-là l'adjuge aux Poissons, parce que Mylitta y est adorée sous cette forme[4]; un troisième à la Vierge, identifiée avec Mylitta ou Atargatis[5]. Un point seul est hors de doute pour les astrologues gréco-romains, c'est que Rome gouverne le monde et que, par conséquent, l'Italie revient de droit à la Balance[6]. On mit de même les signes en rapport avec les animaux, les végétaux, les minéraux, les vents, les maladies, les couleurs, les saveurs, de sorte que le Zodiaque posa partout son empreinte.

Il n'a été question jusqu'ici que de l'influence propre à chaque signe; mais, comme nous l'avons dit, cette influence est modifiée par celle des autres signes. Tous les figurants du Zodiaque s'aiment ou se haïssent, s'entr'aident ou se contrarient, suivant des affinités ou des antipathies que le langage mythique attribue à leur tempérament, mais qui son- gouvernées par les règles inflexibles de la géométrie.

Tous ces signes, qui se regardent et dont les rayons se croisent en tous sens dans l'intérieur du cercle zodiacal, ne peuvent s'associer que suivant certains *aspects*. Il faut que les lignes qui les joignent constituent un polygone régulier inscrit au

1) Manil., IV, 791. — 2) Io. Lydus. *Ibid.* — 3) Doroth. *Ibid.* — 4) Manil., IV, 577-580, 793. — 5) Io. Lyd. *Ibid.* — 6) Manil., IV, 770 sqq. Encore trouve-t-on une hérésie astrologique qui l'adjuge au Lion (Io. Lyd. *Ibid.*). Voy. les divérgences incroyables des divers systèmes de chorographie astrologique dans le chapitre des *Anecdota astrol.* de Ludwich, intitulé : Αἱ χῶραι συνοικειούμέναι τοῖς ιϐ' ζωδίοις (p. 112 sqq.) Les éclectiques, pour tout concilier, fractionnaient les signes et les régions terrestres en parties diverses dans leurs attributions. Ces idées ont laissé leur trace sur des monuments officiels. Les monnaies syriennes du temps d'Auguste portent le signe du Capricorne : le Scorpion et le Capricorne apparaissent sur les monnaies de la Comagène; le Sagittaire sur celles de Rhesa et de Singara; la Balance sur celles de Palmyre, qui aspirait à être une Rome nouvelle. (Eckhel, *Num. Antioch.*, p. 13-23; *Doctr. num.*, III, p. 285.)

cercle, et l'aspect est qualifié, suivant le nombre de côtés du polygone, d'aspect *trigone*, *quadrat* ou *sextil*, auxquels il faut ajouter l'*opposition*, ou aspect diamétral, et la *conjonction*.

La règle générale, — abstraction faite de l'aspect diamétral qui emporte l'idée d'antagonisme, — est que les aspects sont d'autant plus favorables qu'ils sont moins obliques, autrement dit, que l'angle intérieur du polygone engendré est moins ouvert.

En conséquence, l'aspect *trigone* est le plus favorable de tous, celui dans lequel les influences concourent le plus harmoniquement à un but commun[1]. Un autre motif de la supériorité du trigone est que les trois signes qu'il réunit sont toujours de même sexe; cependant, l'union des signes groupés par l'aspect trigone n'est pas toujours parfaite. Dans le trigone *igné*, auquel préside le Bélier, ce signe débonnaire est souvent trahi par les deux autres, le Lion et le Sagittaire; le trigone *terrestre* du Taureau n'est guère plus uni, et bien des perfidies troublent aussi l'harmonie du quatrième groupe, le trigone *aquatique* du Cancer. L'amitié indissoluble ne se rencontre que dans le troisième trigone, dit *aérien* ou *humain*, auquel président les Gémeaux[2]. Chacun des quatre trigones prend le sexe et les autres caractères distinctifs du signe qui en occupe le sommet.

L'aspect *quadrat* forme des associations peu sympathiques, car non-seulement il est plus oblique que le trigone, mais il groupe nécessairement les deux sexes alternés, avec cette circonstance aggravante que les signes du même sexe, c'est-à-dire faits pour s'aider, sont vis-à-vis l'un de l'autre en opposition diamétrale. Cependant le tétragone balance cet inconvénient en développant et encourageant d'autres affinités

1) Manil., II, 663 sqq. Firmic., II, 11. — 2) Manil., II, 601 sqq. Firmic. *Ibid.* Trigone *igné*, ♈ ♌ ♐; *terrestre*, ♉ ♍ ♑; *humain*, ♊ ♎ ♒; *aquatique*, ♋ ♏ ♓.

naturelles. Ainsi, il réunit par groupe les signes *tropiques*, les signes *simples* et les signes *doubles*[1].

L'aspect *sextil* est le plus oblique de tous, car les astrologues n'allaient pas jusqu'au dodécagone qui eût associé les signes contigus. Aussi l'association par l'hexagone constituait des groupes fort peu homogènes, dont les membres étaient plutôt antagonistes que sympathiques[2].

L'hexagone, considéré généralement comme un trigone affaibli[3], avait pourtant sur le carré l'avantage de ne réunir que des signes de même sexe.

A côté du groupement polygonal par aspects, s'en rencontre un autre tout différent qui, sinon dans son principe, au moins dans l'application, paraît avoir été spécial à l'astrologie grecque[4]. C'est le système des *antiscia* ou correspondance établie entre les signes au moyen de lignes parallèles aux deux diamètres, perpendiculaires l'un à l'autre, qui joignent entre eux les points équinoxiaux et les points solstitiaux. Chaque ligne unissait ainsi deux signes. On disait que deux signes réunis par une ligne parallèle au diamètre équinoxial se *voyaient* ou s'éclairaient, et qu'ils *s'entendaient* dans la direction perpendiculaire; la direction de l'oreille faisant un angle droit avec celle des yeux. Il arrivait ainsi que les signes *tropiques* n'avaient qu'un sens. Le Bélier et la Balance voyaient sans entendre, le Cancer et le Capricorne entendaient sans voir[5].

Pour se faire une idée des ressources déjà acquises, il faut considérer, non plus seulement chaque signe, mais chaque groupe, quel qu'il soit, comme un être concret qui a ses

1) Manil., II, 639 sqq. Tétragone de signes *tropiques*, ♈ ♋ ♎ ♑, *simples*, ♉ ♌ ♏ ♒, *doubles*, ♊ ♍ ♐ ♓. — 2) Premier groupe, ♈ ♊ ♌ ♎ ♐ ♒ ; deuxième, ♉ ♋ ♍ ♏ ♑ ♓. — 3) Firmic., VI, 23. — 4) Voy. le système tout différent d'*audition* et de *vision* chez les Égyptiens dans Firmicus, qui dit avoir reproduit le tableau d'Abraham. (Firmic., VIII, 2.) — 5) Manil., II, 467 sqq. Firmic., II, 32.

propriétés, ses goûts particuliers, ses affinités et ses sympathies. A l'antagonisme ou à l'accord des signes pris isolément, il faut ajouter les rivalités ou les accommodements des trigones entre eux, d'un aspect donné vis-à-vis d'un autre aspect, de sorte que chaque point du cercle est visé par une multitude d'influences directes et le plus souvent antagonistes. Manilius constate avec douleur que la discorde règne dans les cieux et que les hôtes du Zodiaque, toujours armés les uns contre les autres, inspirent aux hommes leurs passions haineuses. Peut-on s'étonner que l'histoire du genre humain soit un long tissu de crimes, que le feu, le fer, le poison aient partout semé l'effroi et le deuil ; quand l'exemple vient des puissances qui règlent nos destinées ? « Si la paix est ravie à l'univers, si la loyauté est rare et se trouve être le privilège d'un petit nombre, c'est sans doute que bien des signes font présider la discorde à notre naissance. A l'exemple du ciel, la terre est divisée contre elle-même, et une fatalité ennemie pousse les nations à se haïr[1]. »

Toutes ces données ne suffisent pas encore à mettre l'astrologie zodiacale en mesure d'expliquer l'infinie variété des caractères et des événements humains. La division du cercle en douze parties ne permet qu'une estimation grossière des influences, et il faut faire appel à des subdivisions qui rendront possibles des mesures plus précises.

On imagina de multiplier le Zodiaque par lui-même en faisant tenir dans chaque signe les influences de tous les signes réunis[2]. Chaque douzième du Zodiaque fut donc divisé en douze *dodécatémories*, ou douzièmes du second degré, assignées aux douze signes, qui y furent installés dans leur ordre habituel, en commençant par le signe possesseur de la case zodiacale ainsi subdivisée. Le Bélier, par exemple, donnait

1) **Manil.**, II, 593 sqq. — 2) **Manil.**, II, 693-707. **Ptolem.**, I, 22. **Sex. Empiric.** *Ibid.*, 9.

son dernier douzième aux Poissons ; le Taureau au Bélier ; les Gémeaux au Taureau, et ainsi de suite[1]. On pouvait recommencer, sur ces dodécatémories du second degré, toutes les opérations du groupement déjà pratiquées sur les premières et combiner les résultats avec les précédents.

Ce mode de subdivision duodécimale ne fut guère employé, parce qu'il se combinait malaisément avec la division du cercle en 360°. Celle-ci, que l'Égypte et la Chaldée se disputent l'honneur d'avoir inventée, passait pour représenter exactement la marche du soleil durant l'année lunisolaire de 360 jours. Chaque signe comprenait donc 30 degrés (μοῖραι, *gradus, partes*)[2].

Attribuer un caractère spécial à chaque degré était une tâche devant laquelle ne recula pas l'astrologie égyptienne, mais qui effraya les astrologues grecs, d'autant plus que, pour opérer ces distinctions de degré en degré, les Égyptiens crurent devoir sortir du Zodiaque et tenir compte des constellations éparses sur toute la sphère céleste. Les Grecs appelèrent toujours « Sphère barbare » ce système qui gardait pour eux son caractère exotique, mais qu'ils admiraient et employaient à l'occasion sous le nom de *myriogenèse*.

La sphère barbare introduit dans le zodiaque trois espèces d'influences nouvelles, d'abord l'influence propre de chaque degré considéré en lui-même (μονομοῖραι) ; puis l'influence des constellations extra-zodiacales qui se lèvent en même temps qu'un signe zodiacal et correspondent, dans ce signe, à tel degré déterminé par l'intersection de l'horizon avec le zodiaque ; enfin, l'influence des grandes étoiles, mises en rapport, de la même manière, chacune avec un degré de l'écliptique[3].

1) MANIL., II, 715-721. — 2) D'après Servius, c'était là le système égyptien : les Chaldéens en avaient un autre plus compliqué : « *Chaldæi nolunt æquales esse partes in omnibus signis, sed pro qualitate sui, aliud signum XX, aliud XL habere, cum Ægyptii tricenas esse partes in omnibus velint.* (SERV. *Georg.*, I, 33.) — 3) FIRMIC., VIII, 5-31. Cf. IOS. SCALIGER. *Notæ in sphæram barbaricam*

Grâce à ce supplément d'informations, on put distinguer dans chaque signe les parties favorables et les parties dangereuses; celles-ci amenant des calamités et des épidémies parce que, selon Manilius, les unes sont obscures, les autres sont gelées, les autres desséchées par le feu ou noyées par l'eau. Ces parties antagonistes, dont chacune correspond à un degré, se trouvaient jetées comme au hasard, sans règle apparente, sur le contour du Zodiaque[1].

D'autres règles frappaient d'incapacité un certain nombre de parties choisies tout aussi arbitrairement dans les signes, et que l'on appelait *vides*, par opposition aux autres déclarées *pleines*. Les parties vides, non-seulement n'avaient pas d'énergie propre, mais encore paralysaient les influences qui se trouvaient concourir avec elles. Le nombre en était évalué à cent soixante-un, c'est-à-dire à plus de treize par signe en moyenne. Elles étaient, dans chaque signe, disséminées irrégulièrement en trois ou même quatre groupes, séparant trois groupes pleins qui avaient chacun leur nom propre. On comprend que Firmicus s'extasie sur la profondeur de ces mystères, que Pétosiris avait voulu ensevelir avec lui[2].

Tout aussi mystérieuse est la distribution des sexes entre chacun des degrés. Les signes sont pareillement divisés en trois, quatre, cinq, six, sept et même huit groupes de sexe alterné, sans qu'on puisse découvrir la raison qui a présidé à ce désordre calculé. Les degrés masculins sont au nombre de cent quatre-vingt-dix-sept, contre cent soixante-trois féminins. Les sexes se balancent dans le Capricorne, tandis que la proportion des parties féminines descend à un quart dans

Manilii. (Poetæ Latini minores, ed. Lemaire, VI, p. 646 sqq.)— 1) Manil., IV, 441-496. D'après le tableau dressé par Manilius, il y a, dans les douze signes, cent une parties funestes contre deux cent cinquante-neuf favorables. Il est impossible de trouver la raison de cette répartition irrégulière, les degrés mal notés étant aussi bien de nombre impair que de nombre pair.— 2) Firmic., IV, 16.

les Gémeaux[1]. Peut-être y avait-il là quelques conclusions hasardeuses tirées de la statistique des naissances par les prêtres égyptiens.

L'astrologie grecque se contenta de la division des signes en *décans* ou arcs de 10°, à raison de trois par signe. La série des emblèmes zodiacaux fut répartie dans les décans, de façon qu'elle se reproduisait trois fois dans le contour entier du cercle. Le signe initial, le Bélier, se trouvait ainsi occuper le premier décan de sa propre case, le premier du Lion et le premier du Sagittaire : le Taureau occupait le second décan du Bélier, le second du Lion, le second du Sagittaire; et ainsi de suite[2]. Ce système eut l'inappréciable avantage de donner une constitution identique aux signes associés par l'aspect trigone.

Ainsi, chaque signe zodiacal contient tout un monde. Outre ses qualités propres, les systèmes réguliers lui attribuent ou le Zodiaque tout entier ou le quart du Zodiaque tenant en raccourci dans sa case : les rêveries capricieuses de l'Égypte y sèment au hasard le plein, le vide, les sexes, le bonheur et le malheur, tant et si bien qu'il n'est pas un degré du cercle fatidique qui ne représente un faisceau d'influences.

Et pourtant les signes du Zodiaque ne fournissent à l'astrologie que la moindre partie de ses ressources. Fixés à demeure sur la sphère et immobilisés dans leurs positions respectives, ils n'exercent que des influences éternellement semblables à elles-mêmes. Si nombreuses que soient ces influences, on les connaîtrait bientôt à fond si elles n'étaient à chaque instant modifiées par des éléments variables introduits dans le calcul. Considéré en lui-même, le zodiaque ne saurait éprouver de modification qu'en vertu de son mouvement diurne. En faisant le tour du cercle, chaque signe passe par des redouble-

1) Firmic., IV, 17. — 2) Manil., IV, 308-360. Firmic., II, 4, 16.

ments d'énergie et des affaissements, ou renverse son action, suivant qu'il s'élève ou s'abaisse, qu'il est au-dessus ou au-dessous de l'horizon, à l'orient ou au couchant, qu'il passe au méridien supérieur ou inférieur, ou qu'il se trouve dans le plan de l'horizon. Mais ce mouvement épuise la variété de ses effets en un jour, ou, si l'on veut tenir compte des levers diurnes et nocturnes, en un an, au bout duquel tout recommence dans le même ordre.

Quel champ nouveau s'ouvre à l'observation si, sur cet échiquier déjà bariolé de tons divers on lance les pièces mobiles, les planètes, qui, animées de vitesses différentes, se suivent, s'abordent, se dépassent, se groupent de mille manières et échelonnent la série mouvante de leurs combinaisons le long d'une « grande année » comprenant un nombre démesuré de siècles[1] !

Les planètes sont, par excellence, les instruments du destin. Plus rapprochées de la terre, plus vivantes et d'un caractère plus tranché que les signes du Zodiaque, elles exercent sur l'homme une action plus énergique, plus prompte et plus décisive[2]. Nous allons les étudier isolément d'abord, puis dans leurs rapports réciproques, enfin dans les combinaisons qu'elles forment avec le Zodiaque.

III. — INFLUENCE SPÉCIALE DES PLANÈTES

Origine chaldéenne de l'astrologie planétaire. — Divinisation incomplète des planètes. — Tempérament et influence propre de chaque planète. — Distribution des influences planétaires. — Leur groupement par *aspects*.

Le théorie des influences planétaires, élaborée spéciale-

1) Voy. Censorin. *De die natali*, 18. — 2) La prééminence des planètes sur les signes était affirmée par les Chaldéens, niée par les Égyptiens. Manilius (III, 62) est indécis; Ptolémée (I, 9) cherche à évaluer la vertu des planètes et des signes, par une méthode comparative.

ment par les Chaldéens, a beaucoup plus préoccupé les astrologues gréco-romains que la géométrie monotone du Zodiaque. Elle absorbe à peu près complétement l'attention du dernier professeur d'astrologie que nous rencontrions dans l'antiquité, Firmicus Maternus. C'est que non-seulement les planètes ont des mouvements et, pour ainsi dire, des allures propres, mais elles offrent à l'imagination des types divins dignes de l'occuper. Après avoir été simplement les messagères, les *interprètes* des dieux, comme disaient les Chaldéens[1], elles sont devenues ces dieux eux-mêmes, depuis que la philosophie issue de Socrate a enrôlé le vieux panthéon mythologique au service de l'Essence suprême. Chacun de ces dieux a ses légendes, et l'œil qui les suit dans leur marche semble lire un roman céleste dont les péripéties se déroulent à travers la grande année. Enfin, les deux flambeaux de notre monde terrestre, le soleil et la lune, font partie de la brillante famille des astres « errants, » et y tiennent la place d'honneur.

Les astrologues reconnaissaient sept planètes dont l'usage n'a fixé que peu à peu l'ordre et les dénominations. En-dehors du soleil et de la lune, les poèmes homériques ne mentionnent que l'étoile du matin (ἑωσφόρος) et l'étoile du soir (ἕσπερος), dont on ne reconnut pas tout d'abord l'identité. Cette identité une fois reconnue, la planète prit le nom de Φωσφόρος qui lui fut donné, dit-on, par Ibycus[2]. Lorsque l'astrologie fut introduite en Grèce, les planètes, dont les philosophes physiciens et mathématiciens s'occupaient depuis longtemps déjà, avaient reçu ou de ces observations, ou de la langue populaire, des noms-épithètes qui, empruntés à la nature, se trouvaient à peu près conformes aux noms adoptés par les Égyptiens[3]. Ainsi Mercure s'appelait Στίλβων (*étincelant*); Mars, Πυρόεις—Πυροειδής

1) Diod., II, 30. — 2) Voy. Œttinger, art. *Planetæ*, dans le *Realencykl.* de Pauly. — 3) Firmic., II, 2.



(*rouge-feu*) ou Θοῦρος (*bouillant*); Jupiter, Φαέθων (*lumineux*); Saturne, Φαίνων (*luisant*)[1].

L'astrologie leur conserva ces noms justifiés par leur aspect, mais elle ne put que favoriser l'association et bientôt l'identification des planètes avec les dieux. La religion chaldéenne était fondée sur ce système; la mythologie égyptienne s'en accommoda aisément; la mythologie grecque était assez épuisée pour que l'on se passât de son acquiescement. On ne lui demanda pas d'expliquer comment ses dieux anthropomorphes, qu'elle rassemblait jadis sur l'Olympe, pouvaient habiter les planètes et où s'étaient réfugiés ceux qui n'y avaient point trouvé place. Les auteurs grecs s'habituent, depuis le temps de Platon[2], à dire « l'astre d'Hermès, » « l'astre de Kronos, » etc., et les Romains le dirent après eux, sans songer plus qu'eux à introduire les planètes dans leurs légendes mythologiques.

Le nom divin que porte chaque planète est de grande conséquence, car il en caractérise le tempérament physiologique et psychologique. On s'attend, avant tout détail préalable, à trouver la puissance, la gloire, la fierté dans le Soleil-Hypérion ou Apollon; la grâce sévère, l'imagination rêveuse dans la Lune-Artémis; l'habileté peu scrupuleuse dans Mercure; les passions tendres dans Vénus; l'impétuosité et la violence dans Mars; la bonté tranquille dans Jupiter; la patience froide et la tristesse dans Saturne. Les astrologues ont surchargé ces caractères de retouches diverses, mais n'en ont pas altéré la physionomie générale[3]. Nous verrons

1) Voici les sigles qui désignent les planètes : ☼ = Soleil : ☉ = Lune : ☿ = Mercure : ♀ = Vénus : ♂ = Mars : ♃ = Jupiter : ♄ = Saturne. Sur l'origine de ces sigles, voy. le système de Saumaise. (Salmasius, *Plinian. exercitt.*, II, p. 873.) — 2) On sait que, pour l'auteur du *Timée*, les corps célestes sont des dieux secondaires qui créent leurs habitants avec les éléments fournis par le Démiurge. — 3) Voy. Ptolem., II, 8; III, 13. Firmic., II, 10.

plus loin quelles sont les circonstances qui en modifient accidentellement l'effet dans la pratique.

Si l'on veut, sur chaque planète, des détails plus précis, des distinctions scientifiques, l'astrologie y a pourvu. Au point de vue de leur nature physique, les planètes, considérées comme matière, sont : *chaudes* (☉ ♂ ♃) ou *froides* (☾ ☿ ♀ ♄), *sèches* (☉ ☿ ♂ ♄) ou *humides* (☾ ♀ ♃) ; comme êtres animés, elles sont *masculines* (☉ ♄ ♃ ♂), *féminines* (☾ ♀) ou *communes* (☿)[1]. Certains astrologues n'admettaient qu'un sexe métaphorique et variable, déterminé par la position des planètes relativement au soleil. Pour eux, celles qui se trouvaient à l'orient de cet astre étaient masculines, les autres féminines[2].

Les planètes sont encore, par nature, *diurnes* (☉ ♃ ♄) ou *nocturnes* (☾ ♂ ♀), c'est-à-dire que, selon le terme consacré, elles se réjouissent (*gaudent*, χαίρουσι) et exercent leur meilleure influence, les unes pendant le jour, les autres pendant la nuit[3].

Enfin, bien que toutes puissent être favorables ou défavorables dans certaines conditions, il en est qui sont plus souvent bienfaisantes, comme ♃ ♀ ☉ ☾, d'autres malfaisantes, comme ♄ et surtout ♂. Mercure affirme une fois de plus son caractère moyen. La bonté de Jupiter était particulièrement vantée. Firmicus prétend que, s'il agissait sans antagonistes, « les hommes seraient immortels[4]. »

Les influences planétaires ont été, comme celles du Zodiaque, distribuées dans le corps humain, mais non plus suivant un ordre quelconque. Pour donner une idée de ce que se permit la fantaisie astrologique, il suffira de dire que, dans le système égyptien, adopté par Firmicus, le soleil

1) Ptolem., I, 4. Firmic., II, 10. — 2) Ptolem., I, 6 ; III, 6. Cf. ci dessus, p. 216. — 3) Ptolem., I, 7. Firmic., II, 7. Mercure est diurne dans son élongation orientale, nocturne dans l'autre moitié de sa révolution. — 4) Firmic., II, 13. Cf. Ptolem., I, 5. Sex. Empir. *Ibid.*, 30. 40. Plut. *De Is. et Osir.*, 48.

prend la tête et particulièrement l'œil droit ; la lune, l'œil gauche ; Jupiter le côté gauche et particulièrement l'oreille avec le foie, qui pourtant est à droite ; Saturne, le côté droit et spécialement l'oreille avec la rate, qui se trouve à gauche[1], etc... Les théories les plus incompréhensibles passaient pour les plus profondes.

Les *aspects* par le trigone, le carré, l'hexagone, déjà connus par l'application qui en a été faite aux signes du Zodiaque, entraient également dans le calcul des influences planétaires. Firmicus étudie minutieusement, pour chaque planète comparée à chacune des six autres, le caractère et l'influence de tous les aspects, trigone[2], quadrat[3], sextil[4], ainsi que de l'opposition diamétrale[5] et de la conjonction[6]. Mais, dans ses analyses, entrent aussi des données qui nous manquent encore et que va nous fournir le rapprochement des planètes et des signes.

IV. — COMBINAISON DES SIGNES ET DES PLANÈTES DANS LE ZODIAQUE

Domiciles ou maisons des planètes : système chaldéen : système égyptien. — Répartition irrégulière des *horia* ou sous-domiciles planétaires. — Système des *décans* substitués aux *horia*. — Système de Dorothée de Sidon — Distribution des planètes dans les trigones zodiacaux.

Il faut savoir d'abord que chaque planète s'est choisi, dans un des signes du Zodiaque, une *maison* (οἶκος, δόμος, *domus*), où elle se retrouve toujours avec plaisir et où elle possède sa plus grande énergie[7]. Les Chaldéens logeaient Saturne dans le Verseau, Jupiter dans le Sagittaire, Mars dans le Scorpion, Vénus dans le Taureau, Mercure dans la Vierge, parce qu'ils plaçaient dans ces signes la culmination des

1) Firmic., II, 10. Cf. Sex. Empiric. *Ibid.*, 31. — 2) Firmic., VI, 2-8. — 3) Firm., VI, 9-15. — 4) Firm., VI, 23. — 5) Firm., VI, 16-22. — 6) Firm., VI, 23. — 7) Firm., II, 3. Doroth. Sidon. *Fragm.* (ἐν οἷς χαίρουσι τόποις οἱ ἀστέρες).

planètes, autrement dit, l'intersection de leur orbite avec l'équateur. Le Soleil et la Lune n'avaient sans doute pas de maison particulière. Ceux qui voulurent leur en assigner une placèrent le Soleil dans le Bélier, et la Lune dans le Taureau, après avoir transporté Vénus dans les Poissons[1]. C'est là une retouche qui a dû être faite par un astrologue grec, préoccupé de mettre le Soleil dans le premier des signes masculins et la Lune dans le premier des féminins. Vénus-Mylitta se trouvait en pays de connaissance, au milieu des poissons de l'Euphrate.

Ce système a cédé le pas à un autre, plus symétrique et plus complet, qui avait l'avantage d'utiliser les douze signes. Ce système, de fabrique égyptienne, avait la prétention de reproduire l'aspect du ciel à l'origine du monde, car l'horoscope de l'univers naissant avait été révélé par Hermès à Esculape et Anubis, qui l'avaient transmis à Néchepso et Pétosiris[2]. Lors donc que le branle fut donné à la sphère, la Lune se trouvait à l'horoscope, c'est-à-dire à l'orient, dans le plan de l'horizon, et correspondant au quinzième degré du Cancer[3]. Après elle, venait le Soleil, placé de même au milieu du Lion, puis Mercure dans la Vierge, Vénus dans la Balance, Mars dans le Scorpion, Jupiter dans le Sagittaire, et Saturne dans le Capricorne.

Là furent désormais les domiciles élus de ces astres[4]. Comme il restait encore cinq signes inoccupés, on groupa symétriquement les cinq petites planètes de l'autre côté du Soleil et de la Lune, qui occupèrent le milieu du cortège. Mercure eut donc un second domicile dans les Gémeaux,

1) Voy. Firmic. *Ibid.* Il reste les traces laissées par la théorie des maisons dans la composition de certains noms chaldéens et assyriens (Movers, *Phoniz.*, I, p. 166.) — 2) Firmic., III, 1, 2. Macrob. *Somn. Scip.*, I, 21, 21-27. Sex. Empiric. *Ibid.*, 34. — 3) Voy. Barthélemy. *Remarques sur quelques médailles de l'empereur Antonin*, 1775. (Mém. de l'Acad. des Inscript., XLI, p. 501-522.) — 4) Voy. Ptolem., I, 18. Serv. *Georg.*, I, 33.

Vénus dans le Taureau, Mars dans le Bélier, Jupiter dans les Poissons, et Saturne dans le Verseau. On abandonnait ainsi le principe chaldéen : « chaque astre a une seule maison[1], » mais on obtenait une ordonnance plus régulière[2] et on faisait coïncider à merveille deux nombres, 7 et 12, celui des planètes et celui des signes, qui semblaient n'avoir pas de commune mesure.

L'ordre dans lequel les astrologues rangeaient les planètes a dû varier avec l'état de la science astronomique. Il n'est pas douteux qu'il ne soit resté longtemps conforme à l'ordre des maisons, et on le rencontre tel dans les écrits de Platon, le fidèle disciple des Égyptiens[3]. Des notions plus exactes sur les distances respectives de ces astres à la terre firent enfin établir l'ordre qui, depuis Ptolémée, fit loi en astrologie. Ce classement n'avait pas besoin d'être recommandé aux savants. Il fut accepté des ignorants pour d'autres raisons. On fit remarquer qu'il reproduisait exactement le cours de la vie humaine, la Lune correspondant à la première enfance, Mercure au jeune âge, Vénus à l'adolescence, le Soleil à la jeunesse, Mars à l'âge viril, Jupiter à la vieillesse, Saturne à la décrépitude[4]. Mais on ne dérangea pas pour cela l'ordre des cases qui, séparé de sa raison première, passa à l'état d'arcane révélé. L'assignation des maisons zodiacales aux planètes lançait l'imagination sur une pente facile. Les astrologues déterminèrent avec soin, pour chaque planète, quelle était son influence dans sa propre maison et quelle dans la maison d'autrui, c'est-à-dire dans chacun des douze signes[5]. Dans la maison d'autrui, il fallait tenir compte, d'abord, de

1) Doroth. Sidon. *Loc. cit.* — 2) Il y eut ainsi six maisons dites *solaires*, en parlant du Lion et descendant la série des signes, et six maisons *lunaires*, en remontant à partir du Cancer. — 3) Plut. *Placit. phil.*, II, 15. — 4) Ptolem., IV, 9. — 5) Maneth. *Apotelesm.*, lib. I. Firmic., V, 3-16. L'horoscope est d'autant plus heureux qu'il compte plus de planètes dans leur domicile propre. (Firmic., II, 24.)

l'influence propre du signe, puis des rencontres qu'y pouvait faire la planète, des secours ou des oppositions qui venaient l'y chercher. Il était important de savoir en quels termes elle était avec le maître de la maison, si celui-ci se trouvait chez lui, ou venait d'en sortir, ou allait y rentrer. En tout cas, il fallait ne pas négliger la théorie des domiciles partiels que nous allons essayer de rendre intelligible.

Ce qui a été exposé jusqu'ici n'est, en effet, que le commencement des combinaisons avec les signes. Dans l'intérieur de chaque signe, on traça des divisions limitées (ὅρια), régulières ou irrégulières, qui constituèrent de nouveaux domiciles planétaires[1].

Les Grecs, toujours occupés à simplifier le chaos où les Égyptiens et les Chaldéens s'enfonçaient à plaisir, voulurent des divisions régulières. Ils s'en tinrent aux *décans* du Zodiaque, qui devinrent les sous-domiciles des planètes[2]. Seulement, les planètes y furent rangées dans un ordre incompréhensible qui, partant de Mars, descend, par le Soleil, Vénus, Mercure, jusqu'à la Lune, remonte ensuite au plus haut des cieux jusqu'à Saturne, et rejoint Mars par Jupiter. C'est donc Mars qui ouvre la marche dans le premier décan du Bélier; et, comme 36 n'est pas un multiple de 7, c'est lui qui la ferme au trente-sixième décan, troisième des Poissons.

Il y en eut qui subdivisèrent chaque *décan* en trois parties, de manière à loger dans chaque signe neuf puissances qu'ils appelaient « synergiques, » avec la prétention de subdiviser encore ces subdivisions en une infinité de parties remplies de froids, de fièvres, etc[3]... Cette méthode, qui rompait avec la division normale du cercle en degrés, fut rejetée comme trop subtile.

Les Grecs acceptèrent pourtant avec docilité des systèmes

1) Doroth. Sidon. *Fragm.* (περὶ ὁρίων). Firmic., II, 6. Sex. Empir. *Ibid.*, 37. — 2) Firmic., II, 4. — 3) Firmic. *Ibid.*

au moins aussi étranges et qu'ils durent renoncer à comprendre.

Dorothée de Sidon, qui avait écrit un ouvrage spécial sur les ὅρια, distribue dans chaque signe les cinq petites planètes, en leur attribuant des portions inégales de l'arc de 30° le long duquel elles sont échelonnées dans un ordre qui est lui-même absolument arbitraire et varié d'un signe à l'autre[1]. Tout ce qu'on peut dire de ce système, c'est qu'il est relativement optimiste; car les planètes les plus favorables sont les mieux partagées. Ainsi, Vénus tient 82 degrés du cercle; Jupiter, 79; Mercure, 76; Mars, 66, et Saturne descend jusqu'à 57. La planète qui occupe le milieu de la série dans l'intérieur d'un signe est gardée par les autres, qui lui servent de satellites (δορυφόροι)[2]. Mercure jouit cinq fois de cet honneur, Vénus deux fois, Saturne une fois, et Mars en est privé.

La manie des distinctions semblait ne pouvoir aller plus loin. Cependant, on descendit, par une division, il est vrai, régulière, jusqu'au demi-degré du cercle, de façon à reproduire cent quarante-quatre fois sur le contour du Zodiaque la série des cinq planètes, qui tient tout entière dans une dodécatémorie ou douzième de signe. Les inventeurs du procédé avaient soin de déclarer que l'exactitude fait tout, et que la plus petite division est celle qui a le plus grand effet[3].

Il ne reste plus, pour compléter la liste des combinaisons opérées entre les planètes et les signes, qu'à mentionner la répartition des planètes dans les trigones zodiacaux. C'est un système analogue à celui des *maisons*, mais tout à fait indépendant du premier. Chaque trigone zodiacal reçut trois planètes, dont l'une, placée au sommet principal, le domine

1) Doroth. Sid. *Loc. cit.* Firmic., II, 6. Cf. Ptolem., I, 21. Ptolémée préfère le système chaldéen (celui que donne Dorothée) au système égyptien (celui qu'expose Firmicus), sauf pour les planètes Vénus et Mercure. — 2) Sex. Empiric. *Ibid.*, 38. — 3) Manil., II, 724-733.

pendant le jour, et l'autre, placée à l'angle de gauche, le domine pendant la nuit. La troisième sert de modérateur et joue un rôle plus effacé[1]. Il est inutile de chercher les analogies plus on moins apparentes qui ont dirigé cette répartition. On ne paraît pas en avoir appliqué de semblable aux trois aspects quadrats et aux deux aspects sextils, ces groupes n'ayant qu'une médiocre importance.

En jetant un regard sur le cercle zodiacal tel que l'avaient fait les astrologues, nous voyons chaque signe servir de cadre à une foule d'agencements superposés en quelque sorte les uns aux autres, divisions irrégulières qui dépendent de l'influence des étoiles circonvoisines ou de principes inconnus, divisions régulières en douzièmes, en tiers, en neuvièmes, en trentièmes, en soixantièmes, et, incrustées dans toutes ces parcelles, des influences stellaires, planétaires, simples ou composées par aspects, qui ne laissent aucun point du ciel sans énergie appréciable au calcul.

Il faut maintenant faire tourner cette immense machine, et voir ce que le mouvement ajoute encore de forces nouvelles à toutes ces puissances actives.

V. — MODIFICATION DES INFLUENCES SIDÉRALES PAR LE MOUVEMENT DE LA SPHÈRE

Influence spéciale des *centres* ou points cardinaux. — Centres fixés à la sphère et tournant avec elle. — Détermination des points cardinaux pour la sphère en général et pour les orbites particulières. — Centres immobiles servant de mesure aux mouvements célestes. — Influence prépondérante du lever : l'*horoscope*.

Les astrologues de l'Égypte et de la Chaldée avaient constaté qu'en-dehors du mouvement diurne qui entraîne d'Orient

1) PTOLEM., I, 19. FIRMIC., II, 11. Là encore, le système chaldéen est différent du système égyptien, non-seulement pour la répartition des planètes, mais pour leur importance dans le trigone.

en Occident étoiles et planètes, les planètes ont un mouvement propre en sens contraire[1]. Il fallut du temps pour débrouiller les rapports qu'avaient entre elles et avec les signes du Zodiaque toutes ces vitesses différentes, les rétrogradations annuelles des planètes extérieures à l'orbite terrestre ou solaire, les élongations des planètes intérieures et la marche indépendante de la Lune.

Toutes ces orbites, conçues comme circulaires, furent divisées en quatre quadrants égaux par quatre points de repère (κέντρα—*cardines*) opposés deux à deux suivant deux diamètres perpendiculaires, le lever (ἀνατολή—*ortus*), le coucher (δύσις—*occasus*), la culmination supérieure (ὕψωμα—μεσουράνημα—*altitudo*) et la culmination inférieure (ὑπογέιον—ἀντιμεσουράνημα—*dejectio*).

La sphère étoilée n'a de mouvement propre, en-dehors de la rotation diurne, que par rapport à la révolution annuelle du soleil, qui occupe successivement tous les signes du Zodiaque. Les points cardinaux de la sphère avaient donc été déterminés par la position des équinoxes et des solstices.

Pour choisir la qualité qui convenait à chacun de ces points, on prétendit reproduire l'aspect de la sphère à l'origine du monde en plaçant le lever dans le Cancer, solstice d'été; la culmination supérieure dans le Bélier; le coucher dans le Capricorne, et la culmination inférieure dans la Balance[2].

Les points cardinaux des orbites planétaires furent pris sur le Zodiaque, qui leur sert de cadre fixe. Il suffisait pour cela de déterminer un point initial, qui fut généralement l'*hypsoma*. La culmination supérieure des planètes paraît avoir été marquée sur la sphère droite, dans laquelle le plan de l'équateur est perpendiculaire à celui de l'horizon. Pour un observateur ainsi placé, le point culminant d'une orbite pla-

1) La mythographie grecque prétendait que les choses n'allaient ainsi que depuis le festin d'Atrée, le Soleil ayant rebroussé chemin avec ses acolytes devant un pareil forfait. — 2) Firmic., III, 2. Macrob. *Somn. Scip.*, I, 21, 23.

nétaire est, en effet, celui où elle coupe l'équateur. De là peut-être la légende d'après laquelle les Éthiopiens, habitants de la zone équatoriale, passaient pour les inventeurs de l'astronomie. Le point culminant de l'orbite fut donc fixé pour chaque planète ainsi qu'il suit : pour le Soleil, dans le dix-neuvième degré du Bélier; pour la Lune, dans le troisième du Taureau; pour Saturne, dans le vingt et unième de la Balance; pour Jupiter dans le quinzième du Cancer; pour Mars, dans le vingt-huitième du Capricorne; pour Vénus, dans le vingt-septième des Poissons; pour Mercure, dans le quinzième de la Vierge[1]. La position de ce premier point cardinal déterminait naturellement celle des trois autres.

L'*hypsoma* a, en astrologie, une valeur considérable. Les Chaldéens l'identifiaient avec le domicile des planètes; la théorie égyptienne le déclarait plus favorable que le domicile lui-même.

En-dehors de ces centres ou points cardinaux marqués sur la sphère étoilée ou sur chaque orbite planétaire, il y en a d'autres, qui sont déterminés par le plan supposé immobile de la surface terrestre. La rotation diurne du ciel fait passer tous les astres, étoiles et planètes, par le lever, le coucher et les étapes intermédiaires, culmination supérieure et inférieure. Chacun de ces centres modifie dans un sens déterminé l'influence des astres. Le mouvement diurne n'est plus simplement justiciable de la géométrie qui eût, sans doute, placé à la culmination supérieure le point où les corps célestes agissent sur nous avec le plus d'énergie, et déclaré l'influence du lever égale à celle du coucher. Le sentiment, prêtant à la nature nos besoins et nos habitudes,

1) DOROTH. *Fragm.* περὶ ὑψωμάτων. PTOLEM., I, 20. SEX. EMPIRIC. *Ibid.*, 35-36. FIRMIC., II, 3. Firmicus place la culmination de Jupiter dans le dix-neuvième degré de la Balance. Du reste, Ptolémée ne donne de raison mathématique que pour la position des *centres* solaires : pour les planètes, il se contente de convenances arbitraires.

assimila les astres à des courriers qui se lèvent dispos et se couchent épuisés. S'il s'agit de chercher au ciel les tuteurs d'une existence nouvelle, il y a, entre l'enfant qui naît et l'astre qui se lève, une analogie plus forte que toutes les raisons soi-disant scientifiques. C'est donc à l'Orient, là où les astres, émergeant au-dessus l'horizon, possèdent toute la vigueur de la jeunesse, que l'astrologie plaça l'*horoscope*, c'est-à-dire le point précis où le moment de la naissance attache notre destinée.

VI. — DIVISIONS DE LA SPHÈRE D'APRÈS L'HOROSCOPE

Influence décisive de l'*horoscope*. — Localisation des influences applicables aux diverses périodes de la vie dans des divisions tracées d'après l'horoscope. — Système régulier des *lieux*, avec l'horoscope pour point de départ. — Lieux épicentriques, seconds, paresseux. — Système régulier des *sorts*, avec le lieu de la Fortune pour point de départ. — Répartition irrégulière des lieux et sorts d'après les influences spécifiques des planètes. — Déplacement des influences sidérales par la méthode des dodécatémories. — Durée de la vie d'après les planètes *œcodespotes*. — Distribution des influences planétaires d'après les divisions du temps.

Il faut se souvenir que l'astrologie a la prétention d'être une science appliquée et que, si elle étudie le mécanisme céleste, c'est pour y chercher le secret de notre destinée. Ce secret, elle ne se résignait pas à l'arracher jour par jour à la nature. Si elle avait considéré la vie humaine comme cheminant à chaque instant sous l'impulsion sans cesse réitérée des astres, d'abord, elle n'aurait pu faire des prédictions sans calculer à l'avance pour un long espace de temps les positions de tous les astres, et ensuite, elle serait tombée dans d'inextricables contradictions, puisque, les positions astrales étant les mêmes pour tous les hommes, dans un temps et dans un lieu donnés, elle n'aurait pu expliquer la diversité des incidents qui créent à chaque individu une existence différente.

Les astrologues considéraient donc la vie comme le développement régulier et fatal d'une activité qui a pris son caractère et ses aptitudes spéciales à un certain moment fatidique, sous la pression des influences célestes convergeant à la fois vers ce point de l'espace et de la durée, comme une médaille prend sa forme sous le choc instantané du balancier.

Le moment précis qu'il leur plut de fixer fut celui de la naissance, et le point de l'espace où se portait tout l'effort des puissances célestes fut le degré de l'écliptique qui s'élevait à ce moment-là même au-dessus du plan de l'horizon. Là était l'*horoscope* que le regard exercé de l'astrologue devait se hâter de saisir à cette *heure* solennelle[1].

L'horoscope est la clef de tout le système inventé pour appliquer les influences sidérales à la vie humaine. C'est par lui qu'il va être possible de les distribuer sur le parcours de l'existence, de les convertir en bonheur, malheur, vices, qualités, relations de famille, de société, incidents de toute espèce.

D'abord l'horoscope a, par lui-même, une influence qu'on ne peut guère exagérer[2]. Cette influence représente les énergies accumulées du signe zodiacal et de la partie de ce signe où se trouve l'horoscope, c'est-à-dire un faisceau de forces émanées soit du signe lui-même, soit des signes et planètes qui y sont domiciliées par raison ternaire, duodénaire, etc... soit des constellations qui se lèvent simultanément, soit des autres signes et planètes groupés par *as-*

1) Sex. Empiric. *Ibid.*, 13. — Le mot ὡροσκόπος a un sens multiple. Il désigne, selon les cas, le point précis dont il est question, celui qui observe ce point, et l'instrument de précision dont il peut se servir. Aussi voit-on souvent le point horoscopique désigné par la périphrase ὥρη, μοῖρα ὡρονόμος, ὡροσκοποῦσα. L'astre qui se lève à l'horoscope est dit ὡρονομῶν, ὡρονόμου τυχών. — 2) Firmicus donne le sens de l'horoscope dans chaque *signe* (V, 1) et dans chaque *domicile* planétaire (V, 2), puis l'influence de chaque planète dans chaque signe, au moment de l'horoscope (V, 3-9.) Cf. Maneth. *Apotelesm.*, lib. III (II, ed. Kœchly).

pects. On estime de plus près l'influence des planètes en examinant si elles se trouvent ou non dans leur domicile, dans une maison amie ou ennemie, si elles sont aidées ou tenues en échec par d'autres et suivant quel aspect; si elles collaborent dans le sens de l'horoscope ou en sens contraire, ce qui tient surtout à leur qualité de *diurnes* ou *nocturnes*, par rapport à l'horoscope qui est aussi, comme la naissance, diurne ou nocturne[1].

Mais cela ne suffit pas pour apprécier leur importance relative et surtout pour déterminer sur quelle période de la vie doit se porter spécialement leur action. Pour cela, il faut recourir à des divisions qui sont toutes fondées, directement ou indirectement, sur l'horoscope.

La division la plus simple est celle des quadrants, qui coïncide exactement avec celle du mouvement diurne, puisque l'horoscope se confond avec le lever[2].

Si l'on considère chaque *centre* comme ayant une gauche et une droite, on obtient la division en huit *lieux*[3], dont quatre se levaient avant les centres et quatre se couchaient après eux. Pour les uns, cette division se suffisait à elle-même : le plus souvent, les huit lieux s'ajoutèrent aux quatre centres pour former le système suivant. Les arcs des quadrants sont alors subdivisés chacun en trois parties, de manière que le cercle entier se trouve partagé en douze *lieux* d'égale étendue, qui se comptent à partir de l'horoscope, dans l'ordre de leur lever successif, c'est-à-dire en sens inverse du mouvement diurne. Ainsi, le méridien inférieur est à 90° de l'horoscope, au commencement du quatrième lieu; le coucher à 180°; le méridien supérieur à 270°.

Le cercle de la géniture, avec ses douze lieux, projette ses

1) Firmic., II, 23. — 2) Manil., II, 773 sqq. Sex. Empiric. *Ibid.*, 12-13. Firmic., II, 18. — 3) Manil., II, 968 (*Octotopos*). Sex. Empiric. *Ibid.*, 14. Firmic., II, 17.

divisions sur le cercle fixe du Zodiaque, et c'est uniquement la position de l'horoscope qui règle le rapport des lieux avec les signes. Ces lieux n'ont pas tous la même énergie ni le même caractère. Les lieux correspondant aux centres, ou *épicentriques*, ont une importance de premier ordre. Après eux, viennent les lieux *seconds*. De ceux-ci, les uns s'allient par aspects avec l'horoscope et sont favorables, les autres n'ont aucune société avec lui et sont funestes ou *paresseux*[1].

Le cinquième et le neuvième lieu, associés à l'horoscope par aspect trigone et aspect sextil; le troisième et le onzième, associés par aspect sextil, sont favorables et prennent place, au point de vue de l'énergie, immédiatement après les lieux épicentriques. Les lieux paresseux, dont quelques-uns ont des noms de mauvais augure, sont les deuxième, sixième, huitième et douzième, tous de nombre pair.

Tout compte fait, les douze lieux, classés en trois catégories, alternent suivant une raison géométrique, et leur énergie, qui « commande aux astres, » comme le dit Manilius[2], décroît dans l'ordre que voici : 1. 7. 10. 4. — 11. 5. 9. 3. — 8. 2. 6. 12.

C'est sur cette échelle graduée que les astrologues ont réparti les divers éléments qui composent la destinée et les étapes de la vie[3].

D'abord, la division en quadrants représentait si naturellement les quatre âges que l'analogie s'imposait d'elle-même. Le premier dominait l'enfance; le second, la jeunesse; le troisième, l'âge mûr; le quatrième, la vieillesse[4].

Mais la succession des âges, des années et même des jours

1) Ἀργὰ ζώδια, *pigra, dejecta*. — 2) *Locus imperat astris* (Manil., II, 842.) — 3) Voy. les tableaux, d'ailleurs peu semblables entre eux, dressés par Manilius (II, 793-952), Firmicus (II, 19-22), et Sex. Empiricus (*ibid.* 15-17). — 4) Manil., II, 829-840. Seulement Manilius, dont le savoir est sujet à caution, place ses quadrants à rebours, dans le sens du mouvement diurne, de façon qu'ils se lèveraient en ordre inverse.

fut étudiée de plus près par un tout autre système que nous rencontrerons plus loin. Le cercle des douze lieux fut particulièrement consacré à l'analyse des biens et des maux, distribués en autant de classes qu'il y a de lieux.

Les astrologues s'accordaient assez mal dans cette répartition. Pour montrer jusqu'où allait l'écart des systèmes, il suffit de dire que Manilius place la mort là où Firmicus rencontre les noces, le mariage dans la case de l'activité professionnelle, et les maladies dans celle de la progéniture. En tout cas, la tâche de l'astrologue était d'apprécier l'influence des signes et surtout des planètes et de leurs domiciles sur chacun des douze lieux. Firmicus expose tout au long les *décrets* des planètes prises une à une, puis en conjonction avec une autre planète, dans chacune de ces stations, en tenant compte des influences exercées simultanément, suivant les *aspects*, par les autres astres, et cela pour les horoscopes diurnes, d'une part, et nocturnes, de l'autre[1].

A côté de ce système, s'en établit un autre, tout à fait analogue, mais qui prenait un point de départ différent. On lui trouvait sans doute l'avantage d'introduire une différence plus marquée entre les horoscopes diurnes et les horoscopes nocturnes. C'est le système des *sorts* (ἆθλα) que Manilius expose et que Firmicus applique sans nous édifier autrement sur le rapport qu'il pouvait avoir avec le précédent[2].

Les sorts, au nombre de douze comme les lieux, et pourvus d'attributions analogues, se comptent à partir d'un point qu'on appelle le « lieu de la Fortune[3], » espèce d'horoscope artificiel qui n'est plus donné par l'observation directe, mais qu'il faut déterminer par le calcul.

1) Firmic., III, 3-14. — 3) Voy. le tableau des XII *Sorts*, dans Manilius (III, 96-159.) Cf. Firmic., IV, 10. — 2) C'est surtout de cette Fortune-là que la foi astrologique disait, par la bouche de Juvénal : « *Si Fortuna volet, fies de rhetore consul.* » (Juven. *Sat.*, VII, 197.)

A cet effet, si l'horoscope est diurne, on prend en degrés la distance qui sépare le Soleil de la Lune, en suivant l'ordre des signes. Cette distance est précisément celle qu'il faut compter à partir de l'horoscope, dans le même sens, pour trouver le lieu de la *Fortune*. Si l'horoscope est nocturne, il faut renverser le calcul, c'est-à-dire prendre la distance de la lune au soleil en suivant l'ordre des signes ou, ce qui revient au même, la distance du soleil à la lune en rétrogradant, et compter cette distance à partir de l'horoscope, dans le sens direct, suivant les uns, dans le sens rétrograde, suivant les autres[1]. Le sort de la *Fortune* une fois pointé sur le cercle, les onze autres sorts se succèdent, échelonnés par divisions régulières, absolument comme les lieux.

On alla plus loin. L'ordonnance des lieux, comme celle des sorts, est trop régulière, et on trouvait qu'elle n'utilisait pas assez les caractères spéciaux des planètes, qu'on y avait pourtant domiciliées. Si réellement Saturne représentait la paternité, la Lune, la maternité, Mercure et Vénus la qualité de fils, Mars celle de mari, et Vénus celle d'épouse, on avait peut-être mieux à faire que d'écrire une fois pour toutes sur chaque case les indications de « mariage, » « parents, » « progéniture. » On pouvait se servir, pour prévoir ces graves incidents de la vie et déterminer la position respective des lieux ou des sorts, des rapports de position constatés entre les planètes au moment de la naissance.

1) Firmicus (IV. 10) dit que la théorie ordinaire compte toujours les degrés à partir de l'horoscope dans le sens direct, mais que les habiles les comptent dans le sens rétrograde (*ad dextram horoscopi*) pour les horoscopes nocturnes. Le calcul exposé ci-dessus n'est pas la seule manière de déterminer la position de l'horoscope artificiel. Annubion (*Fragm.* ed. Kœchly), qui appelle celui-ci de son vrai nom (ὥρη ὡρονόμος), le trouve de la manière suivante. Pour les naissances diurnes, chercher l'astre propriétaire de la maison où se trouve le Soleil : compter la distance de cet astre à la Lune en suivant l'ordre des signes; transporter cette valeur angulaire, avec le Soleil pour point de départ : l'horoscope sera le point d'arrivée. Pour les naissances nocturnes, remplacer le Soleil par la Lune.

Aussi Firmicus, tout en exposant, à l'usage des commençants, la théorie vulgaire des lieux, déclare-t-il ailleurs que ce système grossier n'a aucune valeur et qu'il va apprendre la vraie manière de trouver les régions fatidiques[1]. On se sert pour cela de la méthode employée pour trouver le sort de la Fortune.

Supposons que, pour un horoscope diurne, on veuille trouver le lieu de la paternité : on prend la distance du soleil à Saturne, et on compte un nombre égal de degrés à partir de l'horoscope. Pour une naissance nocturne, on prendrait la distance complémentaire, de Saturne au soleil. Des calculs analogues donnent les autres positions, et on examine alors quelles sont les planètes qui se trouvent dans les divisions obtenues.

Ces belles inventions venaient du « divin Abraham et du très-prudent Achille[2] » et ont exercé la patience de leurs disciples. Plus étrange encore était la recette imaginée, dit-on, par les Babyloniens[3], pour expliquer tout ce qui restait d'inexplicable dans un thème horoscopique. A les entendre, pour bien connaître l'influence d'un astre dans une position donnée, il fallait se reporter à son « douzième (δωδεκατημορίον) » que l'on trouvait comme il suit. Supposons la planète en question dans le Bélier, à 5° 5', dans le signe : on multiplie 5° 5', par 12, et on obtient 61°, que l'on compte sur le cercle à partir de 0° du Bélier. On arrive ainsi à 1° des Gémeaux, où l'on trouve installée l'influence lunaire. Cette méthode, dont ceux-mêmes qui l'exposent ne se faisaient pas une idée bien nette[4], bouleverse tout le thème de la géniture ; mais, précisément pour cette raison, elle est d'un grand secours à l'occasion. Elle s'appliquait également bien aux lieux et aux sorts.

1) Firmic., VI, 32; IV, 10. — 2) Firmic., IV, 10. — 3) Firmic., III, 15. — 4) Voy., sur les supputations dodécatémoriques, Manil., II, 707-722; Firmic., II, 15.

Firmicus recommande, au cas où les sorts se montreraient malheureux, de chercher avec soin le douzième de la Fortune, de peur de passer à côté de la vérité[1].

Après tant de fastidieux calculs, les astrologues pouvaient espérer tenir tous les renseignements imaginables. Cependant ils ne pouvaient encore répondre à la plus intéressante des questions qui leur étaient posées. Pour trouver, dans le thème horoscopique, la durée de la vie promise par les astres, il fallait s'adresser à la planète « maîtresse de la géniture, » « maîtresse de la maison (οἰκοδεσπότης) », à celle qui était censée « donner la vie[2]. » Quelle était-elle? Les uns désignaient la planète qui, au moment de la naissance, se trouvait à la fois dans sa maison et sur un centre; les autres, la planète chez laquelle se trouvait le Soleil, si la naissance est diurne, la Lune, si l'horoscope est nocturne; d'autres tenaient absolument pour celle qui hébergeait la lune; enfin, l'opinion à laquelle se range Firmicus, auteur d'un ouvrage spécial sur la matière[3], accordait ce privilège à la planète chez laquelle la lune se préparait à entrer en sortant du domicile qu'elle occupait. Le Soleil et la Lune, « maîtres du tout, » dédaignent ces souverainetés particulières; ce qui n'empêche pas Firmicus de les inscrire ailleurs à leur rang dans le tableau des dispensateurs de la vie (βιοκράτορες)[4].

Selon que le « maître de la géniture » est bien ou mal, ou médiocrement bien disposé, il accorde une vie longue, ou courte, ou moyenne. Les astrologues savaient, par ans, mois, jours et heures, jusqu'où allait la libéralité de chaque planète[5]. Le soleil pouvait donner jusqu'à cent vingt ans; la lune, cent huit; Vénus, quatre-vingt-deux; Jupiter, soixante-dix-

1) Firmic., IV, 10. — 2) Firmic., II, 28; IV, 12. — 3) Cet ouvrage est perdu. Cf. Paullus d'Alexandrie, περὶ οἰκοδεσποτίας. (Voy. Ruelle, *Arch. des miss. scientif.*, 1875, p. 556 sqq.) — 4) Firmic., II, 28. — 5) Firmic. *Ibid.* Cf. Serv. *Æn.*, IV, 653.

neuf; Mercure, soixante-seize; Mars, soixante-six, et Saturne cinquante-sept.

Ce n'est pas tout; la durée de la vie, une fois fixée, était divisée en périodes de dix ans et neuf mois, dans laquelle chaque planète avait une part de domination assignée par les deux « maîtres du temps (χρονοκράτορες) » le Soleil et la Lune; le soleil ouvrant la marche pour les horoscopes diurnes, la lune pour les nocturnes[1]. L'année était divisée d'une manière analogue, mais qui ne s'accordait en aucune façon avec la répartition précédente[2]; la semaine était un abrégé du système planétaire; le jour était surveillé de même, à raison d'une planète par quart; bref, l'astrologie n'avait pas laissé dans la vie une minute qui ne portât le poids des influences sidérales[3].

Il est inutile d'ajouter à ce résumé succinct de la science astrologique l'étude des cas extraordinaires, par exemple, des éclipses, où un bon astrologue savait trouver le genre, le caractère bon ou mauvais, le lieu d'élection, la date initiale et la durée des événements annoncés par les défaillances des flambeaux célestes[4].

1) Firmic., II, 29; VI, 33-40. — 2) Firmic., II, 31. — 3) De là cette recherche minutieuse des saisons, mois, jours et heures favorables ou défavorables pour certaines actions déterminées, et ces traités spéciaux περὶ καταρχῶν (*De actionum auspiciis*) dont nous possédons des fragments attribués à Maxime, à Ammon, à Dorothée de Sidon. Cf. Maneth. *Apotelesm.*, VI (III, ed. Kœchly). Teucer de Babylone avait dressé un catalogue d'opportunités d'après les *décans*. (Psellus, ap. Westermann, *Paradoxogr.* p. 147.) On donnait à ces manuels, pour plus de commodité, la forme d'*éphémérides*, comme celles de Pétosiris qui, au dire de Juvénal, étaient l'oracle des bonnes maisons. (Juv. *Sat.* VI, 574-581.) Cf. Aug. *Civ. Dei*, V, 7. — 4) Voy. Ptolem., II, 5-9. *Anecdota astrol.*, ed. Ludwich, περὶ τῶν ἐν ταῖς ἐκλείψεσι σημείων (p. 122-125) Io. Lyd. *Ostent.*, 10. — L'étude des éclipses fait partie de la *tératoscopie* astrologique.

VII — DIFFUSION ET DISCUSSION DES DOCTRINES ASTROLOGIQUES EN OCCIDENT.

Allures scientifiques de l'astrologie. — L'astrologie accueillie par les écoles philosophiques, particulièrement par les stoïciens. — Modifications apportées aux théories astrologiques. — L'horoscope de la conception. — Objections tirées des difficultés d'observation. — Le fatalisme astrologique. — Vogue croissante de l'astrologie. — Invasion des procédés astrologiques dans toutes les branches de la divination. — L'astrologie attaquée par le christianisme. — Dangers politiques de l'astrologie.

On sort avec une espèce d'effroi de ce chaos où s'est débattue si longtemps l'intelligence humaine dévoyée. Que de chimères, que de rêveries bizarres, que de raisonnements étranges échafaudés sur des principes qui, exprimés sous une forme générale, ne paraissaient pas devoir engendrer tant d'absurdités! C'est l'âpre désir de connaître le mystère des choses, stimulé par la foi dans le procédé, qui a produit cette « longue maladie» de l'esprit humain. On se tromperait singulièrement en pensant que les astrologues n'ont raffiné ainsi et surchargé leurs méthodes que pour rendre leur science inabordable et échapper à tout contrôle. Ils avaient foi en cette science, sinon en eux-mêmes, et, chaque fois qu'ils étaient déçus par les événements ou qu'ils méditaient sur le thème d'une existence déjà écoulée, ils s'ingéniaient à découvrir le rapport vrai qui leur échappait. Convaincus que le problème comportait une solution exacte, ils cherchaient à tâtons, par voie empirique, la méthode qui pouvait y conduire et se hâtaient de déclarer certifiées par l'expérience les combinaisons qu'ils inventaient ainsi. Le fait est qu'ils abordaient des problèmes dont l'énoncé est conforme aux lois de la raison, mais dont le moindre écraserait sous son poids l'appareil puissant des mathématiques modernes. Qu'on ré-

duise la tâche de l'astrologue à sa plus simple expression; qu'on écarte toute discussion relative à la valeur des influences astrales et à l'effet qu'elles peuvent produire sur un organisme terrestre; il reste toujours, en définitive, à déterminer la résultante d'un grand nombre d'actions diverses d'intensité et susceptibles de s'altérer par influence réciproque, à peu près semblables aux attractions dans la théorie newtonienne. Or, le calculateur le plus acharné ne pourrait épuiser la série des combinaisons ainsi formées par cette réciprocité d'énergies toujours agissantes, logées dans des corps mobiles. Les astrologues cherchaient, il est vrai, à simplifier la question en étudiant le ciel conçu comme immobile, fixé au moment indivisible de l'horoscope. Mais, même allégé de ce grave embarras, le problème dépassait les forces humaines et il fallait bien le calculer avec l'imagination.

Les Grecs ont cherché à éliminer, autant que possible, les irrégularités capricieuses qui ne pouvaient se ramener à un principe simple. Mais ils étaient obligés de s'incliner devant leurs maîtres, et n'avaient rien à objecter contre des faits qu'on disait tant de fois constatés. En d'autres temps, leur raison si lucide se fût peut-être révoltée, soutenue par leur amour-propre national; mais l'astrologie vint les surprendre au moment où, avec la liberté, ils avaient perdu le sentiment de leur supériorité sur les Barbares et où le conflit des opinions philosophiques avait enlevé quelque chose à l'autorité de la raison elle-même. Déjà, du reste, la philosophie, préoccupée de la toute-puissance divine, préparait les esprits à accepter des doctrines fatalistes que l'antique polythéisme eût énergiquement repoussées. Le panthéisme stoïcien surtout, avec sa théorie de la solidarité absolue de toutes les parties du monde, avait déjà accueilli les principes de l'astrologie. Des gens aux yeux desquels un doigt remué modifie l'équilibre de tout l'u-

nivers ne pouvaient refuser la prépotence aux astres dont, au reste, le platonisme, habile à rajeunir d'anciens mythes, avait déjà fait des dieux. Le stoïcisme, dont le fondateur est né sur un sol à demi-phénicien, a pris sa forme définitive sous l'influence du fatalisme chaldéen[1]. L'astrologie, au commencement du IIIe siècle avant notre ère, avait chance de trouver bon accueil partout, sauf peut-être en Arcadie, où la vieille foi survivait encore[2], et dans le jardin d'Épicure, d'où le maître avait banni tout ce qui menace la liberté et met en péril la paix de l'âme.

Aussi l'accueil fut-il enthousiaste. Le prêtre babylonien Bérose devint le héros du jour. Les Athéniens lui élevèrent, dans le gymnase de leur cité, une statue dont la langue était dorée, « à cause de ses divines prédictions[3]. » En même temps, l'Égyptien Manéthon, de Sébennytos, mettait en circulation les théories de l'astrologie égyptienne, qui ajouta encore à l'espèce de fascination produite par le prophète chaldéen. Depuis lors, la divination astrologique ne rencontre plus guère d'incrédules. Les écoles philosophiques, surtout le Portique, l'accueillirent comme une auxiliaire et la défendirent contre les rares protestations des épicuriens et des sceptiques. Sa cause s'identifia peu à peu avec celle du sentiment religieux en général, parce qu'elle faisait ressortir, avec une énergie singulière, la dépendance de l'homme vis-à-vis des dieux. On eût dit même que l'astrologie trouvait sa justification jusque dans les noms les plus révérés de la mythologie. Les antiques Mœres furent identifiées tout naturellement, par un jeu de mots ingénieux, avec les degrés (μοῖραι) du cercle.

1) Le stoïcisme a déduit rigoureusement sa *palingénésie* des principes astrologiques d'après lesquels il est évident que chaque « grande année » doit reproduire la précédente. Voy., dans l'Introduction, l'exposé des idées stoïciennes et le rôle de Posidonius, *multum astrologiæ deditus*. (Aug. *Civ. Dei*, V, 2.) — 2) Lucian. *Astrol.*, 26. — 3) Plin., VII, 37, 123.



Il serait intéressant de rechercher la trace des corrections que l'esprit grec fit nécessairement subir aux principes de l'astrologie, dans le cours des siècles. Ni en Chaldée, ni en Égypte, cette science n'avait subi l'épreuve de la discussion; elle y était la propriété d'une caste et demeurait un mystère pour les autres. En Grèce, au contraire, il n'y avait pas de question réservée, et les astrologues ont dû, dans l'intérêt même de leur industrie, tenir compte des objections qui leur étaient faites.

Aussi, je croirais volontiers que l'astrologie a été obligée par la dialectique des Grecs à étendre jusqu'aux plus humbles les influences astrales qu'elle réservait jusque-là pour les puissants. On dit qu'en Chaldée elle s'occupait même des morts et, en Égypte, des animaux; mais les morts pouvaient être des personnages illustres, et les animaux plus que des hommes[1]. En Grèce, l'astrologie se déclare faite pour tous, et la destinée du plus obscur tâcheron est réglée par les corps célestes, au même titre que celle des rois et des empires.

Les astrologues durent prendre aussi en considération une conséquence tirée de leurs propres principes. Si la destinée se frappe, pour ainsi dire, en un instant, pourquoi cet instant serait-il celui de la naissance plutôt que celui de la conception? Le moment où commence réellement la vie n'est-il pas autrement décisif que celui où l'enfant commence à respirer? Un certain Achinapolus, d'ailleurs inconnu, mais postérieur à Bérose, se décida à tirer l'horoscope des conceptions[2]. Le moment de la conception ne pou-

1) La destinée des animaux doit être déterminée par les astres au même titre que tout le reste, et les astrologues n'avaient garde d'y contredire. On essayait toutefois leur pénétration en leur apportant des thèmes de géniture dressés pour des animaux, sans les prévenir de la qualité du client. Les horoscopes des chiens étaient particulièrement à la mode. (Aug. *Civ. Dei*, V, 7.) — 2) Vitruv., IX, 6. Un système éclectique supposait que le moment de la conception était décisif pour la santé physique, celui de la naissance pour les autres éléments de l'existence. (Augustin. *Civ. Dei*, V, 5.)

vant guère être déterminé que par celui de la naissance, il fallut une théorie qui permît de remonter de celle-ci à celle-là. L'astrologie élabora celle que nous a conservée Censorinus et qui est fondée sur les aspects du soleil[1]. Le soleil étant le principe de la vie, c'est lui qui fait mûrir le fruit dans le sein de la mère; mais il n'agit efficacement que suivant les aspects et l'opposition diamétrale. En s'éloignant du lieu qu'il occupait lors de la conception, il se trouve, au bout de deux mois, en aspect sextil, d'influence encore faible ou nulle; au bout de trois mois, en aspect quadrat et, à partir du cinquième mois, en aspect trigone. Au sixième mois, son influence est nulle, parce que la corde sous-tendue n'est le côté d'aucun polygone régulier. Au septième mois, arrivé en opposition diamétrale, il agit avec énergie et peut même achever son œuvre. L'enfant peut naître alors, « suivant le diamètre. » Si le fœtus n'est pas mûr, le soleil l'amène à terme au neuvième mois, « suivant le trigone, » ou au dixième, « suivant le tétragone. » Les partisans de l'aspect sextil admettaient même la possibilité de naissances suivant cet aspect, c'est-à-dire, au onzième mois.

L'astrologie invoquait ainsi, à l'appui d'une doctrine conçue *a priori*, certains faits physiologiques généralement acceptés qui, expliqués par elle, devenaient autant de témoignages en faveur de sa véracité. Armés de cette théorie, les imitateurs d'Achinapolus purent déterminer avec une exactitude suffisante le moment de la conception.

En disant exactitude suffisante, nous nous plaçons au point de vue des astrologues, car la dialectique serrée des Grecs ne fut jamais satisfaite de leurs efforts. L'astrologie se trouvait enfermée dans un dilemme d'où elle ne pouvait sortir à son honneur. D'un côté, pour expliquer les différences qui se révélaient entre des destinées identiques en apparence, par

1) Censorin. *De die natali*, 8.

exemple, celle des jumeaux, elle enseignait qu'en raison de la rapidité avec laquelle tourne la sphère, il n'y a pas deux horoscopes qui tombent sur le même point du ciel[1]; mais, du même coup, elle donnait beau jeu à ceux qui lui reprochaient de se contenter, dans la pratique, d'estimations grossières. Ses adversaires répètent à l'envi que tous les calculs astrologiques reposent sur l'horoscope et qu'il est impossible de déterminer avec précision ce point qui fuit à tire d'aile pendant qu'on le cherche[2]. Et d'ailleurs, l'astrologue eût-il un œil sûr, aidé d'un instrument exact; l'horizon fût-il découvert et ramené à son plan idéal; à quel moment de la parturition faut-il arrêter le thème de la géniture? Y a-t-il un instant précis où l'enfant qui naît entre dans le monde, ou, s'il s'agit de la conception, y a-t-il une étincelle soudaine qui allume le flambeau de la vie et peut-on en noter la trace?

Toutes ces objections sont moins victorieuses que ne le pensaient leurs auteurs, car elles ne portaient que sur l'imperfection des procédés, sans atteindre le principe, indémontrable et par conséquent irréfutable, de l'astrologie. Les astrologues y répondaient de leur mieux en perfectionnant leurs méthodes d'observation. Ils se mettaient à l'abri des erreurs provenant de la réfraction, de la différence signalée entre l'horizon apparent et l'horizon réel, en observant le méridien supérieur, d'où ils déduisaient, par une opération fort simple, la position de l'horoscope[3]; ils dressaient des tables qui leur indiquaient, pour chaque jour de l'année et chaque zone ou climat terrestre, le lever de chaque degré de l'écliptique par rapport au soleil, et rendaient ainsi plus facile la

1) P. Nigidius Figulus dut son surnom à la fameuse comparaison qu'il fit de la sphère céleste avec la roue d'un potier pour expliquer la différence des horoscopes les plus simultanés en apparence. (Augustin. *Civ. Dei*, V, 3.) — 2) Cic. *Divin.*, II, 42-43. Plin., II, 6, 8. Phavorin. ap. Gell., XIV, 1. Sex. Empiric. *Adv. Math.*, V, 43-106. Augustin. *Civ. Dei* V, 1, 7. — 3) Sex. Empiric. *Ibid.*, 82-84.

détermination des horoscopes diurnes; bref, ils faisaient tourner à leur profit et, par surcroît, au profit de la science astronomique, les attaques de leurs détracteurs. Ces derniers risquaient ainsi de passer pour des ignorants qui nient ce qu'ils ne comprennent pas.

L'astrologie n'était guère plus embarrassée des objections philosophiques dirigées contre son fatalisme. Elle n'était plus seule ici à défendre sa cause, et elle profitait de toutes les apologies essayées par les autres systèmes fatalistes.

Les astrologues pouvaient laisser à leurs alliés, les stoïciens, le soin de débattre cette question éternellement pendante, qui intéresse la divination tout entière. Pour eux, ils acceptaient ou rejetaient, suivant leur tempérament, l'épithète de fatalistes. Que l'influence des astres fût une force irrésistible ou seulement une pression exercée sur la volonté restée maîtresse d'elle-même, la véracité de l'astrologie n'était pas en cause. Les fatalistes décidés pouvaient ajourner avec confiance leurs contradicteurs au moment où la philosophie aurait enfin trouvé une conciliation intelligible entre la liberté humaine et l'ordre providentiel. Quant aux conséquences de leur doctrine, ils les acceptaient sans autre crainte que celle d'être signalés à la défiance des gouvernements.

Ceux qui déclarent la morale intimement liée à la foi en la liberté ne raisonnent que pour eux-mêmes : l'argument n'atteint pas le fataliste qui pense que, tout étant nécessaire, les opinions humaines, prévues elles-mêmes, ne sauraient rien changer au cours des choses. En somme, l'astrologie ne donne pas prise à une réfutation sérieuse de la part de ceux qui la dispensent de prouver son point de départ et d'y rattacher logiquement ses méthodes. Quiconque ne veut pas sortir du domaine de la raison doit passer à côté de cette prétendue science, la laissant vouée au ridicule que lui ont valu les innombrables déceptions de ses partisans.

Les persécutions avertirent les astrologues que les gouvernements ne l'entendaient pas ainsi. Dès l'an 139 avant notre ère, ils furent expulsés de Rome et de l'Italie par le préteur Cn. Cornelius Hispallus. Cette mesure fut renouvelée plusieurs fois, par Agrippa, par Tibère, par Claude, puis par Vespasien, sans autre résultat que de stimuler la curiosité publique et d'augmenter la clientèle des Chaldéens, transformés en martyrs[1]. Aussi, les astrologues, d'abord confondus dans la foule de diseurs de bonne aventure qui encombraient le Cirque, sont-ils bientôt les confidents de tous les ambitieux[2]. Une de leurs premières dupes dans la haute société romaine fut le malheureux Octavius, qui portait sur lui son horoscope lorsqu'il fut égorgé par les sicaires de Marius[3]. Bientôt on vit le docte et crédule P. Nigidius Figulus s'essayer à la pratique de l'astrologie, peut-être sous la direction des maîtres alors en renom, le Chaldéen Horops, Conon et Archytas[4]. Octave, dont il avait, dit-on, prédit les destinées[5], accordait sa confiance au « mathématicien » Théagène[6] et partageait peut-être les espérances de ceux qui croyaient toucher à la fin de la grande année sidérale, par conséquent au rajeunissement du monde et à la renaissance de l'âge d'or[7]. Tibère, qui avait foi en son horoscope dressé jadis par Scribonius, faisait de Thrasylle son familier[8]. On trouve de même auprès de Néron, et plus tard, auprès de Vespasien, l'astrologue Balbillus[9]. Othon avait aussi le sien, du nom de Ptolémée[10]. Le poème de Manilius, dont on a comparé la foi enthousiaste à l'ardente conviction de Lucrèce[11], mettait alors les dogmes astrologiques à la portée de tous.

1) Voy., vol. IV, l'histoire des lois répressives portées contre la divination en général. — 2) Cic. *Divin.*, II, 48. — 3) Plut. *Marius*, 42. — 4) Propert., IV, 77. Catull., LXVI, 7. Horat. *Carm.*, I, 28, 2. — 5) Suet. *Oct.*, 95. Cf. Lucan. *Phars.*, I, 639 sqq. — 6) Suet. *Octav.*, 95. — 7) Virgil. *Eclog.*, IV. Manil., I, 11. — 8) Suet. *Tib.*, 14. — 9) Suet. *Nero*, 36. Dio Cass., LXVI, 10. — 10) Tacit. *Hist.*, I, 22. — 11) G. Boissier. *La Religion romaine d'Auguste aux*

Dans les siècles suivants, l'astrologie règne partout sur les intelligences affaiblies. On racontait que Marc-Aurèle avait consulté les Chaldéens sur la langueur de Faustine éprise d'un gladiateur[1], et que Septime-Sévère, au courant lui-même de la science, avait épousé Julia pour être le roi auquel la destinait son horoscope[2]. Alexandre-Sévère, qui était un haruspice habile et un augure incomparable, se flattait d'être aussi bon mathématicien, et fonda même à Rome des chaires d'astrologie[3].

La vogue des cultes sidéraux, en particulier de celui de Mithra, donna à l'astrologie une force de propagande irrésistible. Elle supplanta dans le monde romain l'haruspicine, comme celle-ci avait à peu près remplacé l'art augural. Depuis le règne de Marc-Aurèle, on peut dire que son triomphe est complet. Ce ne sont plus les femmes seulement qui n'oseraient bouger sans consulter leur Pétosiris. L'astrologie se glissa dans toutes les branches de la divination et se combina avec toutes les méthodes : il n'y eut pas de présage qui ne pût être modifié, pas de pratique divinatoire qui ne pût être entravée ou favorisée par les influences sidérales[4]. Les dilettantes qui fourmillaient alors à Rome et dans l'empire purent s'amuser à tirer l'horoscope des cités ou des héros d'Homère et de Virgile[5], ou encore à refaire, d'après les idées

Antonins, I, p. 186 (1re édition). J'ai souvent, au cours de ces études, rencontré sur ma route le livre de M. Boissier, si solide de fond, si élégant de forme, et je ferai plus d'une fois appel, dans mon quatrième volume, à ce précieux auxiliaire. — 1) Capitolin. *Anton. phil.*, 19. — 2) Spartian. *Sever.*, 3. Herodian., II, 9. Dio Cass., LXXVI, 11. A. Kœchly pense que les livres II, III, VI (I, II, III, éd. Kœchly), des *Apotélesmatiques* de Pseudo-Manéthon ont été publiés sous ce règne. — 3) Lamprid. *Alex. Sever.*, 27. On rencontre à Milan un « étudiant en astrologie » *M. Valerius Maximus, sacerdos, studiosus astrologiae.* Orelli, 1202. C. I. L. V, 5893. Entendait-il par là l'astronomie? — 4) Ammon, par exemple (*De aot. ausp.*, 7.), dit très-bien que les oracles et les songes « mentent sous les signes tropiques. » Voy. la combinaison de la science fulgurale avec l'astrologie dans Io. Lydus, *De ostentis.* — 5) Serv. *Æn.*, I, 314. Voy. les horoscopes d'Œdipe, de Pâris, de Thersite, etc.

nouvelles, toute la mythologie[1]. Les philosophes justifiaient par des théories séduisantes, renouvelées de Platon, les superstitions astrologiques. On enseignait que les âmes, avant de descendre sur la terre, parcourent les sphères célestes, empruntant à chaque planète des éléments qu'elles lui rendent après la mort, en remontant vers l'empyrée[2].

Le christianisme attaqua vigoureusement l'astrologie, comme étant une doctrine fataliste qui supprimait la Providence libre pour la remplacer par la nécessité[3]. Mais il lui fut difficile de trouver des arguments nouveaux, et l'astrologie fit des recrues jusque dans le camp de ses adversaires. Les docteurs de l'Église se fatiguent à compter toutes les hérésies qui durent leur origine aux superstitions astrologiques combinées avec les dogmes des chrétiens[4]. L'attente de la fin du monde, attente transformée, par ses déceptions mêmes, en curiosité inquiète, courant après tous les subterfuges, eût suffi à elle seule pour pousser les chrétiens aux supputations mathématiques. Saint Augustin s'éleva à son tour contre l'astrologie[5], mais il ne lui enleva le nom de science que pour en faire un prétexte à révélations diaboliques maintes fois trouvées « admirablement vraies. » Il n'empêcha même pas qu'un peu d'astrologie ne fût compatible avec une parfaite orthodoxie. Orose, son familier, croit que les quatre empires de Daniel correspondent aux quatre points cardinaux, et il donne lui-même sept livres à son histoire, parce

(FIRMIC., VI, 26. 31.) L'horoscope ou thème du monde (FIRMIC., III, 1) permettait même de prévoir les révolutions et la fin de l'univers. — 1) Voy. LUCIAN. *Astrol.* ARTEMID., IV, 47. — 2) SERV. *Æn.*, XI, 51. L'astrologie devint « un membre de la philosophie. » (SIDON. APOLL., *Carm.*, XXII, Præf.) — 3) « Si Dieu est juste, dit saint Ephrem (*Carmin. Nisiben.*, LXXII, 16), il ne peut établir des astres généthliaques, en vertu desquels les hommes deviendraient nécessairement pécheurs. » Sans doute ; mais on eût pu tourner aussi bien cette protestation du sentiment de la justice contre la théorie du péché originel. — 4) Voy., HIPPOLYT. *Ref. hær.*, IV, 1, 2. — 5) Dans la *Cité de Dieu* (V, 1-7), et ailleurs, en passant. (Cf. *De Genes. ad litt.*, II, 7.)

que ce nombre comprend tout[1]. La semaine judéo-chrétienne resta la mesure obligatoire du temps et accueillit les noms des sept planètes. Enfin, on ne pouvait maudire trop haut la science des Chaldéens en songeant aux rois Mages[2]. Plus tard, les astrologues du moyen âge crurent et firent croire que leur art n'était en contradiction avec aucun article de foi, et, en effet, leur fatalisme, un peu adouci par des concessions prudentes[3], n'était pas plus contraire à la liberté humaine que les suggestions de la grâce ou celles du démon, dirigées suivant les desseins immuables de la Providence.

Mais les astrologues étaient plus faciles à atteindre que l'astrologie. Les empereurs chrétiens sévirent contre des hommes qui « font disparaître les rois en promettant l'impunité à leurs meurtriers et excitent les particuliers à des coups d'audace[4]. » La crainte fit faire aux théories astrologiques une singulière retouche. Firmicus Maternus, qui écrivait sous le règne de Constance, ne se contente pas de répéter, avec les édits impériaux, que nul ne doit chercher à connaître la destinée de l'empereur : pour mieux décourager les indiscrets, il prétend que l'empereur, seul de tous les humains, n'est pas soumis aux astres, parce qu'il est lui-même un dieu, commis par l'Être-Suprême au gouvernement du monde[5]. Il aurait pu dire, en s'inspirant de l'auteur des *Géorgiques*, que le prince est un astre en puissance ou une constellation future.

Ainsi, par un bizarre renversement de ses idées primitives, l'astrologie, qui jadis ne s'occupait pas du commun des hommes, semblait n'être plus faite que pour eux.

Mais il ne faut pas s'attarder plus que de raison à une ruse de guerre. La théorie de Firmicus n'eut aucune influence

1) Oros. *Hist.*, VII, 2. — 2) Cels. ap. Orig. *Contra Cels.*, I, 58. — 3) Cf. l'aphorisme « *Sapiens dominabitur astris.* » — 4) Hippolyt. *Ref. hær.*, IV, 1. Voy., vol. IV, la série des mesures coërcitives édictées contre les pratiques divinatoires. — 5) Firmic. *Mathes.*, II, 33.

appréciable sur l'opinion. Les astrologues, dont Firmicus veut faire de graves et vertueux personnages, dignes de la confidence divine, continuèrent à être ce qu'ils étaient au temps de Tacite, une « race d'hommes qui trahit les puissants, qui leurre les ambitieux, et qui, toujours pourchassée, restera toujours dans notre société[1]. »

Le pronostic de Tacite était vrai pour l'empire romain ; il est même d'une vérité absolue si on l'accommode aux données de l'expérience, laquelle a démontré depuis longtemps que le meilleur moyen de propager les systèmes malsains, c'est de les persécuter sans les réfuter.

1) Tac. *Hist.*, I, 22.

CHAPITRE SEPTIÈME

DIVINATION MATHÉMATIQUE

Principes de la divination mathématique. — Les nombres premiers. — Leur application à la mesure de la vie humaine. — Les années climatériques. — Divination *arithmétique* par la valeur numérique des noms propres. — Méthodes diverses de calcul : lois générales de l'arithmomancie. — Combinaisons de l'arithmétique avec l'astrologie. — Méthode géomantique.

L'astrologie traîne après elle toute une série de méthodes divinatoires qu'elle a engendrées, ou transformées, ou encouragées.

La divination mathématique, qui se sert « des calculs, des nombres, des quantités élémentaires et des noms[1], » n'est pas de celles qui reproduisent le plus fidèlement les procédés astrologiques[2]; mais, comme les astrologues ont porté longtemps le nom de *mathématiciens*, il est bon de rapprocher des méthodes confondues par le langage usuel sous une même dénomination.

Les principes de la divination mathématique, à savoir, les propriétés spéciales des nombres pairs et impairs, et surtout de certains nombres, ont été importés d'Égypte en Grèce par Pythagore, sinon avant lui. Les nombres qui paraissent avoir servi de base aux calculs des mathématiciens, ceux auxquels

1) Hippol. *Ref. hær.*, IV, 2. — 2) La chiromancie, dont il est question plus loin, est calquée de plus près sur les thèmes astrologiques. La divination mathématique est à l'astrologie ce que l'arithmétique est à la géométrie.

ils attribuaient une puissance mystérieuse, sont 3, 7 et 9. Le premier doit ce privilège à des raisons purement spéculatives, comme renfermant à la fois l'unité et la dualité, le plus petit nombre impair et le plus petit pair; l'autre correspond aux sept planètes; enfin, 9 n'est autre chose que 3 élevé au carré.

La vie humaine, selon les mathématiciens, était menée par ces chiffres. On croyait donc pouvoir déterminer à l'avance, par les combinaisons des nombres premiers, sinon la durée absolue de la vie pour chaque individu, au moins certaines périodes distinctes échelonnées sur son parcours et séparées les unes des autres par des années de crise, appelées *climatériques* (κλιμακτῆρες-κλιμακτηρικοὶ ἐνιαυτοί[1]).

Cette théorie fut appliquée même à la vie intra-utérine. De même que les astrologues la divisaient géométriquement en aspects solaires, les mathématiciens pythagorisants se représentaient l'élaboration du fœtus comme une progression calquée sur les tons de la gamme sidérale.

Il était moins facile de scander la durée si variable de la vie ordinaire. Les mathématiciens ne pouvaient se passer de l'astrologie pour mesurer à l'avance la somme de vie assurée à chaque individu, mais ils se croyaient en mesure de fixer à la vie humaine un cadre moyen et une allure probable. Il fallait d'abord choisir le nombre ou les nombres suivant lesquels seraient ordonnés les climatères. On ne put s'entendre tout à fait sur ce point. Cependant la division en périodes septénaires est celle qui réunit le plus de suffrages[2].

1) Voy. Salmasius. *De annis climactericis*. — 2) La division de la vie humaine en hebdomades ou semaines d'années se trouve déjà dans les élégies de Solon. Selon le poète, l'enfant met sept ans à faire ses dents : au bout de sept autres années commence l'adolescence : la barbe apparaît à la fin de la troisième semaine; puis viennent, à la quatrième, la maturité physique; à la cinquième, le mariage et la famille; à la sixième, la maturité intellectuelle; la septième et la huitième sont l'âge de la sagacité et de l'éloquence ; à la neuvième commence la décadence, et l'homme qui atteint la fin de la dixième « n'arrive

Par conséquent, les années correspondant à 7 et aux multiples de 7 furent considérées comme « climatériques. » Mais, parmi ces années de transition ou de crise, on voulut en distinguer de plus ou moins périlleuses. Les uns notèrent les années produites par les multiplications ternaires de 7 : ainsi 21, 42, 63, 84; d'autres, se fondant sur l'efficacité spéciale des carrés, ne voulurent qu'une seule année de crise, la quarante-neuvième, obtenue en élevant 7 au carré[1].

Les partisans des périodes novénaires, en élevant 9 au carré, obtenaient 81, qu'ils considéraient comme le terme de la vie normale, terme atteint par Platon, Xénocrate, Denys d'Héraclée, Diogène le Cynique et Eratosthène. Ceux qui voulaient concilier les deux systèmes prétendaient que le chiffre 49 était critique pour les individus issus d'une conception nocturne, et 81, pour les conceptions diurnes; ou encore, que le premier marquait une crise pour le corps et l'autre pour l'âme. Il y avait du reste un moyen de combiner les effets des deux nombres fatidiques 7 et 9 en les multipliant l'un par l'autre. On obtenait de cette manière une année doublement critique à laquelle on avait donné le nom d'*Androdas*[2], c'est-à-dire « qui dompte les hommes. » Les adeptes de cette théorie faisaient remarquer que plusieurs hommes célèbres, entre autres Aristote, étaient morts à soixante-trois ans.

Mais toutes ces hypothèses ne sortent pas du calcul des probabilités, et elles pouvaient d'autant moins satisfaire les amateurs de solutions pratiques que les théoriciens, prétendant raisonner sur des faits sans les avoir observés, ne parvenaient pas à se mettre d'accord, même sur des calculs moins mystérieux, tels que l'évaluation de la vie moyenne ou de la durée maximum de la vie humaine[3].

pas avant l'heure à l'échéance de la mort. » SOLON, *fragm.* 27. ap. TH. BERGK, *Lyrici græci.* — 1) Voy., sur toutes ces questions, l'ouvrage de CENSORINUS, *De die natali.* — 2) Abréviation de ἀνδροδάμας. — 3) Voy. CENSORIN., 17, 4.

Les charlatans n'attendaient pas que ces théories fussent vérifiées pour les appliquer à la médecine[1]; mais, réduite à des calculs semblables, la méthode eût été promptement épuisée. Aussi les mathématiciens avaient-ils, au service de leurs clients, des procédés qui ne ressemblent plus à ces essais de statistique et appartiennent bien à la divination proprement dite. Telle était, par exemple, la divination fondée sur la valeur numérique des noms, divination appelée aussi *arithmétique*[2].

Cette méthode consistait à représenter un nom quelconque par un chiffre équivalent, obtenu en additionnant les valeurs numériques des lettres, et à pratiquer sur ce chiffre, comme tout à l'heure sur la vie humaine, la division par un nombre fatidique, 7 ou 9. Si la quantité ainsi traitée est exactement divisible, on arrête l'opération au moment où le reste est égal au diviseur : sinon, on obtient un reste plus petit que le diviseur. En tous cas, c'est à ce reste que s'applique l'interprétation des mathématiciens.

Le calcul n'était pas aussi simple qu'on pourrait le croire, car la transformation d'un nom en nombre était soumise à

1) Voy., dans Pline le Jeune, la consultation de Régulus chez Vérania. L'habile captateur de testaments s'approche de la malade et « lui demande quel jour, à quelle heure elle est née. La réponse faite, il compose son visage, fixe les yeux, remue les lèvres, agite les doigts, calcule : rien ! Lorsqu'il a tenu longtemps la malheureuse en suspens : « Vous avez, dit-il, « l'époque climatérique, mais vous vous en tirerez. Pour vous en mieux « convaincre, je consulterai un haruspice à qui j'ai eu souvent recours. » Sans plus tarder il fait le sacrifice et affirme que les entrailles sont d'accord avec le langage des astres (PLIN. *Epist.*, II, 20). — 2) HIPPOL. *Ref. hær.*, IV, 2. Cf. TERENTIAN. MAURUS. *De litteris*. KIRCHER. *De Arithmomantia Gnosticorum*. — *De Cabala Pythagorica*. 1665. E. RENAN. *L'Antechrist*, p. 417. La méthode des équations arithmétiques (ἰσόψηφα), qui sera étudiée de plus près au chapitre de l'*onirocritique*, est surtout connue dans le monde moderne par l'usage qu'en a fait l'auteur de l'*Apocalypse*, lequel donne le « chiffre de la Bête. » L'évaluation des noms en nombres était fort à la mode au commencement de notre ère : les livres sibyllins et apocalyptiques en usèrent à l'envi et ces calculs occupèrent l'imagination désordonnée des gnostiques.

certaines règles qui varient d'un système à l'autre. Nous connaissons la méthode d'évaluation par les *monades* ou unités.

Dans ce système, on ne compte, du chiffre correspondant à chaque lettre, que les *unités :* c'est-à-dire, jusqu'à 10, les unités proprement dites; de 10 à 100, les unités de dizaines ; de 100 à 1000, les unités de centaines. Lorsque ces unités ont été additionnées, on fait une nouvelle addition horizontale; autrement dit, on fait la somme des chiffres qui représentent le total, et c'est le résultat de cette dernière opération qui donne la valeur provisoire du nom.

Soit à évaluer le nom d'Hector (Ἕκτωρ). E + K + T + Ω + R = 5 + 20 + 300 + 800 + 100, ou, après simplification par le système des monades, 5 + 2 + 3 + 8 + 1 = 19. La somme des chiffres qui composent 19 est 10, valeur provisoire d'Hector. Soumis à la division par 9, ce nombre donne, pour fond ou reste (πυθμήν) ou valeur définitive d'Hector, le chiffre 1. La division par 7 aurait donné pour fond 3.

La valeur d'un nom une fois obtenue, commençait le travail de l'interprétation. Ici les mathématiciens ne procédaient guère que par comparaison. Ils ramenaient toutes les questions à un antagonisme entre deux forces opposées, exprimées chacune par un nombre. Soit Patrocle en face d'Hector. Πάτροκλος, évalué comme ci-dessus, équivaut au fond 9. Comme on sait que Patrocle a été tué par Hector, on conclut de là que, *lorsque deux valeurs inégales, exprimées par des nombres impairs, sont en lutte, la victoire est à la plus faible.* Mais Patrocle, qui vaut 9, a vaincu Sarpédon, qui vaut 2. Il en ressort, avec évidence, que, *si deux quantités inégales, représentées l'une par un nombre pair, l'autre par un nombre impair, se trouvent opposées, la plus grande a la prééminence.* On affirmait de même, avec preuves semblables, que, *de deux nombres pairs et inégaux, le plus petit est le plus fort.* La

règle générale pouvait donc se formuler ainsi : *Lorsque deux nombres sont inégaux et de même nature (tous deux pairs ou tous deux impairs), la supériorité est au plus petit : c'est l'inverse, lorsque les nombres inégaux sont de nature différente.*

Un seul cas n'est pas prévu ici, c'est le cas où les deux fonds seraient égaux. Les mathématiciens s'arrangeaient de façon à ce qu'il se produisît rarement, mais ils ne pouvaient l'avoir négligé. La règle posée par eux doit être celle que l'on trouve à côté de la règle énoncée tout à l'heure dans la divination arabe du *hiçab-en-nim*[1] : *Lorsque les deux nombres antagonistes sont égaux, s'ils sont impairs, l'agresseur aura la victoire; l'effet sera inverse, si les nombres sont pairs.*

On comprend avec quelle facilité ces prétendues expériences des mathématiciens pouvaient être retournées contre eux et avec quelle complaisance l'histoire fournissait des armes à tout le monde. Les partisans de la divination par les chiffres consolidaient leurs théories, au fur et à mesure qu'elles étaient ébranlées par les démentis des faits, en distinguant, raffinant, subtilisant de toutes manières. La diversité même des systèmes appliqués par eux leur venait en aide. Battus dans l'un, ils se réfugiaient dans l'autre.

Supposons que quelqu'un eût pris la règle en défaut à propos de Néoptolème ou d'Oreste, représentés dans le système novénaire, le premier par 2, le second par 1. Les nombres étant de nature différente, le plus grand aurait dû être le plus fort, tandis qu'en fait Néoptolème fut tué par Oreste. Les partisans de la division septénaire auraient triomphé en faisant remarquer que leur méthode ramène Néoptolème et Oreste au même fond 3, et qu'entre nombres égaux impairs, la supériorité est à l'agresseur. Les partisans de la division novénaire auraient soutenu que Néoptolème s'appelait Pyr-

1) Ibn-Kaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, p. 241.

rhus, et, au pis aller, auraient ou changé l'orthographe des noms ou modifié leur manière de compter.

Il y avait, en effet, bien d'autres manières de transformer les noms en nombres. « Les uns, suivant la règle septénaire, ne se servent que des voyelles; les autres trient et mettent à part les voyelles, les semi-voyelles et les consonnes, et ils obtiennent ainsi trois fonds distincts qu'ils interprètent chacun séparément. D'autres n'emploient pas les nombres ordinaires, mais leur en substituent d'autres : ainsi, ils ne veulent pas que π' (= 80) ait pour fond 8, mais 5; la lettre ξ' (= 60) fait pour eux 4 monades, et, remaniant ainsi tout ce qu'ils touchent, ils ne trouvent rien à leur gré. S'il arrive que deux individus luttent pour la seconde fois, on enlève à chaque nom la première lettre; si c'est pour la troisième fois, on supprime de part et d'autre deux lettres et on suppute le restant[1]. » Telle méthode ne comptait qu'une fois une lettre redoublée; telle autre identifiait les voyelles η et ω et n'en comptait qu'une lorsqu'elles se trouvaient figurer dans le même mot.

Avec de pareilles ressources les mathématiciens étaient sûrs de n'être jamais pris en défaut. Du reste, il y aurait eu quelque naïveté à vouloir les convaincre par l'absurde ou détromper leurs clients. La raison n'a point de prise sur les théories qui ne relèvent pas d'elle et l'on n'a jamais vu qu'elle ait réussi à s'imposer aux gens pour qui elle est une contrainte.

La divination mathématique usait aussi d'autres procédés. Elle venait parfois au secours de l'astrologie en fournissant le moyen de retrouver dans un nom le thème généthliaque de l'individu qui le portait, son horoscope, sa planète maîtresse, et toutes les données sur lesquelles l'astrologue pouvait asseoir ses conjectures. En combinant la géométrie avec

1) Hippol. *Ibid.*

l'arithmétique et en appliquant à des points, disposés dans un certain ordre, des règles analogues à celles qui régissent les aspects astrologiques, elle avait créé la *géomancie*, sorte d'astrologie conventionnelle dont le champ d'observation était le sol constellé de points[1]. Ces points, disséminés au hasard, constituaient des groupes auxquels on avait attribué une valeur conventionnelle. Les groupes pouvaient, à leur tour, être mis en relation avec les planètes et localisés dans des domiciles astrologiques, de sorte que l'on rentrait par cette voie dans l'astrologie proprement dite. Il était possible également d'appliquer à la supputation des points les calculs arithmomantiques. De toutes manières, la géomancie ouvrait aux esprits avides de merveilleux des horizons indéfinis. Ibn-Khaldoun prétend même qu'il y a une géomancie intuitive qui arrive, par la contemplation des points, à l'extase prophétique.

La géomancie dont il est ici question n'a aucun rapport avec ce que Varron voulait appeler de ce nom. La géomancie varronienne n'est qu'un nom collectif pour les méthodes divinatoires qui n'usaient pas des trois éléments autres que la terre : celle-ci est une des nombreuses excroissances qui pullulent sur le tronc puissant de l'astrologie, et nous ne l'aurions pas mentionnée, de préférence à tant d'autres, si nous n'avions lieu de croire qu'elle appartient, au moins par ses premiers essais, à l'histoire de la divination antique.

1) Voy. Ibn-Khaldoun. *Ibid.* H. Corn. Agrippa, *Geomantia*, 1550, etc...

CHAPITRE HUITIÈME

MORPHOSCOPIE ASTROLOGIQUE

La morphoscopie enlevée à la science naturaliste par l'astrologie. — Les types ou portraits astrologiques. — *Chiromancie* ou astrologie résumée dans la main. — Monts et lignes chiromantiques. — Rôle effacé de la chiromancie dans l'antiquité. — COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF SUR L'HISTOIRE DE LA DIVINATION.

La physiognomonie ou morphoscopie pouvait se fonder sur des principes distincts de ceux de l'astrologie, et même rester sur le terrain des sciences naturelles en se bornant à constater des rapports réels entre les aptitudes intellectuelles ou morales et la forme des organes physiques. On ne dit pas que le physionomiste qui pénétra si bien le fond de la nature de Socrate[1] fût un astrologue, ni même un devin.

Mais ces appréciations raisonnées, qui pouvaient convenir aux philosophes et aux médecins, ne faisaient pas le compte du vulgaire, qui ne désire rien tant connaître que ce qu'il est impossible de savoir. L'astrologie tira de l'obscurité et protégea de sa renommée la morphoscopie extra-scientifique : elle lui apprit à reconnaître dans l'aspect extérieur des organes les influences astrales qui y sont localisées ou le signe horoscopique dont le regard a modelé l'individu tout entier. Voici, par exemple, un portrait tracé par la

1) Voy., ci-dessus, p. 175.

morphoscopie astrologique. « Ceux qui naissent sous le Taureau répondront à ce type : tête ronde ; cheveux abondants ; front large ; yeux carrés, surmontés de sourcils grands et noirs, avec des veines menues, mais de couleur rouge-sang dans le blanc ; paupières amples et épaisses ; oreilles longues ; bouche ronde ; nez large, avec narines arrondies ; lèvres épaisses. Ils sont forts des membres supérieurs, mais faibles des jambes [1]. Voici leur tempérament : agréables, sensés, de bon caractère, pieux, justes, rustiques, bienveillants, travailleurs à partir de douze ans, querelleurs, lents. Leur estomac est petit et vite rassasié. Ils réfléchissent beaucoup, sont prudents, parcimonieux pour eux-mêmes, larges pour les autres, bienfaisants, de corpulence lourde. D'autre part, ils sont fâcheux, insoucieux de l'amitié, serviables par raison, malheureux [2]. »

Nous n'irons pas rechercher curieusement les combinaisons, réalisées ou seulement possibles, entre des superstitions faites pour s'entr'aider. Il suffira d'en signaler une qui résume, en quelque sorte, toutes les autres, la *chiromancie* ou *chiroscopie* [*].

La chiromancie pourrait se définir exactement l'art de trouver dans la main le thème généthliaque. Au lieu de dresser la carte du ciel au moment de la naissance, elle

1) Parce que le Taureau est un signe *mutilé*, ne possédant que la partie supérieure du corps. — 2) Hippol. *Ref. haer.*, IV, 3. On peut voir, dans cet ouvrage, la galerie complète des types créés par la morphoscopie astrologique, d'après les signes du zodiaque, avec une incohérence et des contradictions calculées.

[*] * Helenus. Χειροσκοπικά. (Suid. s. v. Χειροσκ.)
* Artemidorus Daldianus. Χειροσκοπικά. (Suid. s. v. Ἀρτεμιδ.) Le témoignage de Suidas paraît suspect quand on songe au peu de cas qu'Artémidore faisait de la chiromancie. (Voy., ci-dessus, p. 175.) Cf. *Tabulae chiromanticae, lineis, montibus, et tuberculis manus constitutionem hominum et fortunae vires ostendentes*. Francof. 1613. G. C. Horst, art. *Chirologie*, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber. Tome XVI [1827].

cherche à déchiffrer celle que les astres ont gravée dans la main de l'homme. Car ce sont les astres qui, faisant converger sur cette partie du corps leurs influences respectives, y ont laissé la trace visible de leur action. Pour reconnaître et mesurer ces influences, il fallut leur assigner des régions distinctes, ou des domiciles comparables aux domiciles célestes. Les signes du zodiaque sont exclus de la main au profit des planètes qui y occupent chacune un « mont » ou éminence correspondant, autant que possible, à la naissance d'un doigt. Ainsi Jupiter est logé à la base de l'index, Saturne à celle du médius, le Soleil à l'annulaire, Mercure au petit doigt et Vénus au pouce. La Lune est placée près du bord externe, au-dessous de Mercure. Quant à Mars, il installe sa tente guerrière au milieu de la *cavea* ou creux de la main. On connaît le sens heureux ou malheureux des influences planétaires à la disposition des « lignes » qui traversent les « monts. »

Les lignes sont l'objet spécial de l'observation chiromantique. On distinguait cinq lignes principales qui se retrouvent dans toutes les mains, cinq lignes secondaires qui peuvent manquer chez certains individus, et une foule de lignes accidentelles. Dans chaque ligne, il faut considérer la *quantité*, c'est-à-dire la longueur, la profondeur, et la direction rectiligne ou courbe; la *qualité* ou la couleur et l'aspect; *l'action* et la *passion*, c'est-à-dire les contacts et intersections qu'elle forme ou qu'elle subit, enfin le *lieu*, ou position par rapport aux autres parties de la main.

Aucun détail ne devait être négligé : les ramifications, embranchements, solutions de continuité, les marques en forme de croix et d'étoile semées sur le parcours des lignes étaient interprétés conformément aux règles de l'art, et c'est là souvent que le destin avait consigné ses plus importantes révélations.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps devant une méthode qui se trouve mentionnée çà et là, mais non exposée par les auteurs anciens. Les termes catalogués dans les lexiques[1] attestent qu'elle a fait partie des superstitions de l'antiquité, et nous savons d'ailleurs qu'elle n'a pas cessé d'exister depuis. N'ayant, pour la recommander à l'attention des hommes cultivés, ni l'autorité de la tradition, ni le prestige scientifique de l'astrologie, la chiromancie a vécu au jour le jour, entretenue par la foi des petites gens, sans éclat comme sans péril, et s'est perpétuée ainsi jusqu'à nos jours.

Nous voici enfin parvenus au terme d'une longue énumération et en mesure d'apprécier le caractère général de la divination inductive. Au point de départ, nous étions tout à fait en pays grec, ayant en face de nous des dieux et des hommes qui communiquent entre eux sans se mettre en frais de miracles, par l'intermédiaire des agents naturels doués de leur énergie accoutumée. Zeus, pour se faire comprendre, a sa foudre et son aigle; les oiseaux se chargent de porter les messages des dieux auxquels ils appartiennent. La révélation descend du ciel en terre sans que rien soit changé au train ordinaire des choses. L'instinct convenablement dirigé suffit à traduire en signes sensibles la pensée divine, et, si l'on a besoin d'un conseil pressant, si l'on veut rejeter sur les dieux la responsabilité d'une décision importante, le tirage au sort satisfait immédiatement à ce désir.

1) Cf. Thesaur. graec. ling s. v. Χειρόμαντις.

L'importation de l'extispicine ouvre une seconde période dans laquelle l'esprit grec se fait de plus en plus le tributaire des théologies exotiques. On sent poindre le goût du miracle et en même temps la secrète terreur qu'inspire le langage muet de la fatalité. La volonté divine, en effet, ne se manifeste plus par des actes instinctifs, qui peuvent toujours recevoir une application naturelle et n'engagent la liberté humaine qu'autant qu'elle veut bien y consentir, mais par des attestations écrites en quelque sorte dans la structure des organes et qui restent là comme des documents mystérieux révélant au grand jour une injonction préméditée. De quelque façon qu'on explique la présence des signes révélateurs, il y a là un miracle; on peut toucher du doigt l'empreinte de la pensée divine.

Bientôt, par la large brèche que vient d'ouvrir la conquête macédonienne, l'Orient verse sur le monde occidental le trop-plein de ses superstitions et on ne compte plus ni avec le merveilleux, ni avec le fatalisme. Les consultations d'objets inanimés établissent le miracle en permanence, et l'astrologie installe au gouvernement de l'univers la fatalité que les anciens Hellènes avaient entrevue mais énergiquement repoussée. Désormais, le génie grec ne s'appartient plus : il se laisse gagner, lui aussi, par la contemplation et le rêve. Jadis il eût échappé à cette obsession par une vie active, qui tient l'esprit en contact avec le réel : mais la Grèce n'a plus le droit d'agir, et ses penseurs, désertant une cause perdue, professent, à l'endroit des choses extérieures, une indifférence dans laquelle il entre au moins autant de résignation que de dédain raisonné.

Le génie national, épris d'une liberté dont le merveilleux est le pire ennemi, fut donc obligé de s'accommoder de théories élaborées par des peuples asservis qui ne perdaient rien à se croire les esclaves de la divinité. La mantique, qui

jusque-là avait eu la prétention d'être utile à la conduite de la vie, ne servit plus qu'à satisfaire le désir de connaître à l'avance des arrêts inévitables. L'astrologie, de jour en jour plus admirée, est la dernière forme de la divination gréco-romaine. Au delà, il n'y avait plus que la résignation sans curiosité, celle des fakirs et des animaux.

Nous allons maintenant envisager la divination sous son autre aspect, non plus comme une interprétation raisonnée des signes extérieurs de la pensée divine, mais comme une lumière surnaturelle éclairant directement les ténèbres de l'intelligence.

LIVRE DEUXIÈME

DIVINATION INTUITIVE

La science divinatoire, telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, repose sur l'interprétation de signes extérieurs dont le sens a été fixé soit par une révélation primitive, soit par l'expérience. L'âme humaine ne connaît la pensée divine que par le moyen de symboles : la lumière d'en haut ne lui arrive que réfléchie par des intermédiaires, toujours affaiblie, souvent dénaturée par l'inertie ou l'activité propre des milieux qu'elle traverse. Aux erreurs qui peuvent résulter de l'imperfection des instruments dont se servent les dieux s'ajoutent les méprises de l'intelligence mal éclairée par une lueur douteuse et obligée de discerner, en présence des phénomènes conformes aux lois naturelles, la part de l'intention surnaturelle qui s'y ajoute. Les prodiges qui accusent nettement cette intention ne sont pas le langage ordinaire des dieux; le plus souvent, la pensée divine se cache dans des incidents vulgaires qui peuvent s'expliquer sans elle et le devin a besoin, pour l'y découvrir, de l'analyse la plus pénétrante. Il arrive ainsi que l'on est exposé non-seulement à se tromper dans le travail si compliqué de l'interprétation, mais à mé-

18

connaître la nature des phénomènes observés, à prendre pour signe ce qui n'en est pas et, réciproquement, à considérer comme un fait sans valeur un signe véritable.

En résumé, les inconvénients de la méthode inductive sont, d'une part, la difficulté de constater l'existence des signes, toutes les fois que ces signes ne sont pas des prodiges, et d'autre part, la difficulté non moins grande d'en dégager le sens caché sous une forme symbolique[1].

On pouvait facilement concevoir des modes de révélation dans lesquels l'une de ces chances d'erreur, ou même l'une et l'autre, seraient supprimées. Pour obvier aux méprises et aux incertitudes provenant de la confusion entre les signes et les phénomènes naturels, ainsi que de l'altération des signes par des instruments imparfaits, il fallait mettre l'âme directement en rapport avec les dieux, et, pour prévenir les erreurs d'interprétation, il fallait substituer au langage symbolique le langage humain. Tel fut le rôle de la divination intuitive ou subjective.

Considérée dans son rôle historique, cette branche de l'art mantique est plus récente que l'autre; mais la possibilité d'un contact direct entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine a été acceptée de tout temps par les religions, qui reposent elles-mêmes sur une révélation première. La religion des Grecs ne fait pas exception à la règle. Les dieux d'Homère déterminent parfois, non-seulement les actes extérieurs, mais les pensées et les volitions des héros. De même ceux-ci, soit par l'effet d'un don spécial, soit par l'influence mystérieuse qu'exerce sur l'âme l'approche de la mort, peuvent lire, sans le secours des signes, dans la pensée divine. Ainsi, Calchas explique les motifs du courroux d'Apollon sans faire ou, ce qui revient au même, sans invo-

1) Les difficultés d'interprétation encouragent déjà au scepticisme les héros d'Homère.

quer d'observations préalables[1]; Hélénos « comprend dans son cœur » la conversation que tiennent à distance Apollon et Athênê[2]; Télémos, chez les Cyclopes[3], Tirésias, dans l'Hadès[4], prophétisent par inspiration; Théoclymène se sent tout à coup saisi par l'instinct prophétique[5] en-dehors de toute interprétation symbolique, et Pénélope paraît bien avoir eu recours à un « confident des dieux (θεοπρόπος) » différent des devins ordinaires[6]. Hélène elle-même, qui n'a jamais étudié la mantique et n'a eu jusque-là d'autre faculté spéciale que celle de plaire, prend tout à coup la parole pour expliquer un prodige, « selon ce que les dieux lui suggèrent au cœur[7]. » De même Patrocle mourant découvre que le coup mortel lui vient d'Apollon[8], et, avant d'expirer, Hector prédit, avec des détails circonstanciés, le trépas de son meurtrier[9]. Il n'y a plus qu'un pas à faire, à éliminer la part de coopération que l'intelligence personnelle du prophète apporte à la révélation intérieure, pour obtenir l'enthousiasme mantique, la « fureur ou folie divine, » qui fait vibrer, sous l'impulsion directe des êtres surnaturels, l'instrument le plus parfait dont ils puissent se servir, l'âme et le corps de l'homme, l'une recevant, l'autre traduisant au dehors, en langage humain, la pensée d'en-haut. Ce sera l'œuvre de ces siècles mal connus qui couvrent de leur ombre le berceau des oracles apolliniens et lèguent à l'âge historique les pythies déjà installées sur leur trépied, en face des « chresmologues, » ou prophètes libres, dont les prédictions versifiées volent déjà de bouche en bouche.

Mais la divination intuitive n'avait pas attendu, pour prendre possession du monde hellénique, ce progrès décisif qui la porta du premier coup à sa perfection. Elle existait

1) Hom. *Iliad.*, I, 94-100. — 2) Hom. *Iliad.*, VII, 44. — 3) Hom. *Odyss.*, IX, 508. — 4) Hom. *Odyss.*, XI, 90-151. — 5) Hom. *Odyss.*, XX, 351-357. — 6) Hom. *Odyss.*, I, 415. — 7) Hom. *Odyss*, XV, 172. Voy., ci-dessus, p. 109. — 8) Hom. *Iliad.*, XVI, 843 sqq. — 9) Hom. *Iliad.*, XXII, 358 sqq. Cf. Alberti. *De aegrotorum vaticiniis*. Halle, 1724.

déjà, à l'état d'ébauche et associée à la divination conjecturale, dès la plus haute antiquité, sous la forme d'oniromancie ou interprétation des songes. L'oniromancie ne supprime pas le langage symbolique, qu'elle interprète et commente par la méthode conjecturale, mais les signes dont elle tient compte sont produits dans l'âme même que le sommeil livre, assouplie et docile, à l'action des dieux[1].

Le sommeil est déjà l'image de l'enthousiasme ou possession divine; il produit les mêmes effets; il enlève à l'âme son initiative, la direction d'elle-même, et ne lui laisse que ses facultés passives. Elle contemple alors, sans pouvoir les distinguer de la réalité, les images symboliques qu'une puissance supérieure fait défiler sous son regard, et son inertie même répond de la fidélité de ses perceptions.

L'oniromancie, qui doit à l'intuition, et non plus à l'observation extérieure, les données sur lesquelles elle établit ses conjectures, a été classée pour cette raison, dans l'antiquité, parmi les procédés de la divination naturelle ou intuitive. En réalité, elle tient le milieu entre les deux grandes méthodes mantiques, car elle participe de l'une et de l'autre et les résume toutes les deux[2].

1) ...*quum duobus modis animi, sine ratione et scientia, motu ipsi suo, soluto et libero, incitarentur, uno furente, altero somniante.* (Cic. *Divin.*, I, 2.) — 2) ...*quum illi ipsi, qui ea vident, nihil divinent; ii, qui interpretantur, conjecturam adhibeant, non naturam.* (Cic. *Divin.*, II, 71.)

CHAPITRE PREMIER

DIVINATION PAR LES SONGES OU ONIROMANCIE [*]

S'il est un mode de divination en faveur duquel on puisse invoquer le témoignage du consentement universel, c'est, à

[*] L'oniromancie a été exposée, enseignée, discutée par quantité d'auteurs anciens, — presque tous d'origine orientale, — dont les ouvrages, intitulés uniformément « *Des Songes* » ou « *Onirocritiques* » sont aujourd'hui perdus : par ÉPICHARME (Tert. *De An.*, 46. Cf. Lorenz, *Leben des Epicharmus*, p. 289); — PANYASIS d'Halicarnasse (Artemid., I, 2. 64; II, 35. Suidas, s. v. Πανύασις); — ANTIPHON (Cic. *Divin.*, I, 20. 51; II, 70. Senec. *Controv.*, 9. Diog. Laert., II, 46. Lucian. *Hist. ver.*, 2. Tertull. *De An.*, 46. Hermogen. *De Ideis*, II, 7. Fulgent. *Myth.*, I, 13); — STRATON (Diog. L., V, 59. Tertull. *Ibid.*); — DÉMÉTRIUS de Phalère (Artemid., II, 44); — ARISTANDRE de Telmesse (Plin., XVII, 38, 343. Plut. *Alex.*, 2. Arrian. *Anab.*, II, 18. Lucian. *Philops.*, 21-22. Artemid., I, 31; IV, 23); — APOLLODORE de Telmesse (Artemid., I, 79); — PHILOCHORE (Tert. *Ibid.*); — CHRYSIPPE (Cic. *Divin.*, I, 3. Cf. I, 20; II, 65. 70); — ANTIPATER de Tarse (Cic. *Divin.*, II, 70. Artemid., IV, 65); — DENYS de Rhodes (Tert. *Ibid.* Artemid., II, 66); — CRATIPPE (Tert. *Ibid.*); — ALEXANDRE de Myndes (Artemid., I, 67; II, 9. 66); — P. NIGIDIUS FIGULUS (Io. Lyd. *De Ostent.*, 45); — HERMIPPUS de Beryte (Tert. *Ibid.*); — ARTÉMON de Milet (Artemid., I, 2; II, 44. Fulg. *Myth.*, I, 13. Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 854); — ARISTARQUE (Artemid., IV, 23); — APOLLONIUS d'Attale (Artemid., I, 32; III, 28); — P. ÆL. ARISTIDES (Aristid. *Orat.*, IV, V., VI); — HORUS (Dio Chrys. *Orat.*, XI); — GEMINUS de Tyr (Artemid., II, 49); — NICOSTRATE d'Éphèse (Artemid., I, 2); — PHŒBUS d'Antioche (Artemid., I, 2; IV, 66); — DION CASSIUS (Dio Cass., LXXII, 23); — SERAPION d'Ascalon (Tert. *Ibid.*); — PHILON de Béryte (*Hist. Graec. Fr.* éd. Didot., III, 35); — PAPPUS d'Alexandrie (Suidas s. v. Παππός).

En laissant de côté les travaux d'Hippocrate, Aristote et Galien sur les songes considérés comme moyen de diagnostic médical, il nous reste de l'antiquité :

ARTEMIDORUS DALDIANUS. *Onirocriticon*, libri V, ed. R. Hercher. Lips. 1864.

coup sûr, l'interprétation des songes ou oniromancie[1]. Il n'est point de peuple et, dans l'antiquité, presque point d'individus qui n'aient cru à une révélation divine par les songes. Les Hébreux même ont accepté pour leur compte la foi générale : l'un des fils de Jacob fait fortune en Égypte pour avoir expliqué un songe du Pharaon, et l'Écriture est remplie d'apparitions et de songes prophétiques.

Il est donc superflu de se demander d'où vint aux Hellènes la croyance aux songes. L'oniromancie est aussi vieille que le monde, et, s'il n'est pas sûr qu'elle doive finir, il est certain qu'elle n'a pas eu de commencement que puisse signaler l'histoire. C'est qu'elle repose sur un fait psychologique et physiologique dont une science avancée peut seule rendre raison, et que l'on expliquait commodément par une cause surnaturelle. L'invincible illusion produite par le rêve, l'impuissance de la volonté, en face des images bizarres et incohérentes qui traversent le champ de l'imagination, semblaient prouver avec la dernière évidence que l'homme n'est pas lui-même l'artisan de cette fantasmagorie qui, cent fois démentie par les constatations du réveil, retrouvent toujours le spec-

Astrampsychos. *Oraculorum decades CIII, ex codd. ital. nunc primum edidit* R. Hercher. Berol. 1863. Cf. *Onirocritica* de Nicéphore le Patriarche, d'Achmet Ben-Seirim, de Germain le Patriarche et de Michel Paléologue.

Synesius. Περὶ ἐνυπνίων. (*De Insomniis*, cum Schol. Niceph. Gregor.).

Macrobius. *Comment. in Somn. Scipionis*, lib. II.

Les érudits modernes qui ont traité ou touché la question sont :

H. Meibomius. *De incubatione in fanis deorum medicinae causa.* 1659.

Burigny. *Sur la superstition des peuples à l'égard des songes.* 1772. (Mém. de l'Acad. des Inscr., XXXVIII, p. 74-82.)

G. Leopardi. *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (cap. v. *Dei sogni*), 1845.

F. G. Welcker. *Incubation-Rhetor Aristides.* Kleine Schriften, III, p. 87-114.

A. Maury. *Le Sommeil et les rêves.* Paris. 1863.

H. Büchsenschütz. *Traum und Traumdeutung in Alterthum.* Berlin, 1868.

1) Ὀνειρομαντεία — ὀνειροσκοπία — ὀνειροκριτική — ὀνειροκρισία. Nous adopterons, comme plus conforme à la fois à la prononciation grecque et à la phonétique française, la forme *oniro* — au lieu de *onéiro* — dans tous ces mots composés.

tateur aussi crédule dès que le sommeil l'a enlevé à la vie consciente. On ne pouvait admettre que les songes fussent produits par des impressions extérieures, puisqu'ils sont d'ordinaire en contradiction avec la réalité présente ou même avec les lois connues de la nature, et que, d'ailleurs, les sens engourdis paraissent incapables d'ouvrir à ces impressions leur accès accoutumé. Si la cause de phénomènes aussi mystérieux ne se rencontrait ni dans l'âme, ni dans les objets extérieurs, où pouvait-on la chercher, sinon dans ce monde surnaturel où l'esprit humain a toujours trouvé sans peine la solution des problèmes les plus désespérés? Pris dans son ensemble, le monde antique n'a jamais douté un seul instant que les songes ne fussent suscités dans l'âme par une influence divine[1]. Ce point acquis, il restait encore à examiner pour quel motif les dieux jouaient ainsi, devant l'âme enchaînée, des drames qui seraient ridicules s'ils étaient inutiles. La question fut résolue partout de la même manière, c'est-à-dire que, posée en ces termes, elle ne comportait qu'une solution. La divinité, en agissant ainsi, ne pouvait avoir qu'un seul but, parler à l'âme, soit pour lui faire connaître sa volonté, soit pour lui révéler ce qu'elle devait savoir afin de régler ses actes sur les desseins de la Providence. Les songes étaient donc autant de communications surnaturelles, faites en langage symbolique, qui devenaient intelligibles après avoir été interprétées suivant certaines règles.

L'oniromancie comprend, par conséquent, deux opérations successives, l'observation des signes, ou *oniroscopie* proprement dite, et leur interprétation ou *onirocritique*.

La première, bien que soustraite à l'action directe de la volonté, peut cependant être préparée ou facilitée par cer-

1) La foi religieuse eût accordé bien davantage : car il n'est pas de religion qui n'admette que, même à l'état de veille, notre imagination, comme notre volonté même, puisse être mise en jeu par des êtres surnaturels.

tains procédés artificiels; l'autre est toute de convention et constitue une science dont les principes mêmes peuvent être différents, suivant les temps et les pays.

Nous allons étudier l'oniromancie, sous ce double aspect, telle qu'elle nous apparaît dans l'histoire et la littérature des Hellènes.

I. — ONIROSCOPIE

Nature des songes. — Origine et généalogie mythique des songes, d'après Homère, Hésiode, Euripide, les pythagoriciens. — Les songes messagers de Zeus et, par extension, des autres divinités. — Influence des conditions physiologiques sur les songes. — Observances pythagoriciennes. — Théorie atomistique. — Production artificielle des songes. — Recettes « oniropompes. » — Incubation, régularisée dans les oracles médicaux.

La production et l'observation spontanée des songes, étant un fait de nature, est du domaine de la physiologie et de la psychologie; elle ne peut être l'objet d'une étude historique. Ce que nous avons à noter ici comme appartenant à l'histoire de la divination hellénique, ce sont, d'une part, les idées des Grecs sur la nature et l'origine des songes, de l'autre, les pratiques qu'ils ont considérées comme pouvant modifier la qualité ou provoquer l'éclosion des images symboliques entrevues dans le rêve. Pour Homère, les songes sont des figures aériennes (εἴδωλα) qui prennent toute espèce de formes. Ainsi, celui que Zeus envoie à Agamemnon apparaît au roi des rois sous la figure de Nestor[1]. Des fantômes habitent en foule nombreuse (δῆμος ὀνείρων) au-delà de l'Océan, à la porte des Champs-Élyséens[2], ce qui n'empêche pas chaque divinité d'en fabriquer à nouveau, comme fait Athênè lorsque, pour rassurer Pénélope sur le sort de Télémaque, elle forme un fantôme semblable à Iphthimè, fille du magnanime Icaros[3]. Il

1) Hom. *Iliad.*, II, 5. — 2) Hom. *Odyss.*, XXIV, 12. *Iliad.*, X, 496. — 3) Hom. *Odyss.*, IV, 796. Nægelsbach (*Hom. Theol.*, p. 184) affirme que les songes

arrive même parfois que les dieux en personne, ou les âmes des morts avant qu'elles soient entrées dans l'Hadès, prennent la place de ces ombres artificielles et formulent directement leurs conseils et leurs désirs. C'est ainsi qu'Athênè apparaît en songe à Nausicaa et à Télémaque[1], et que Patrocle vient demander à Achille de hâter ses funérailles[2]. Dans ces apparitions oniroscopiques, les dieux gardent ou échangent à leur gré contre une autre leur forme naturelle. Athênè parle à Nausicaa sous la figure d'une des compagnes de la princesse, et elle se laisse, au contraire, reconnaître par Télémaque. La religion hellénique invoqua souvent, en faveur de son anthropomorphisme, des visions de ce genre, et put garantir par là la vérité des représentations divines qu'elle offrait à la vénération des croyants. Ainsi, au v[e] siècle, le sculpteur Onatas refit la *Déméter noire* des Phigaléens d'après un modèle aperçu en songe[3], et, plus tard, Parrhasius se vantait d'avoir dessiné de la même manière son Héraklès de Lindos[4]. L'apparition des types divins en songe était un argument dont la philosophie atomistique elle-même tint grand compte, et qui parut bon encore à opposer aux chrétiens[5].

Homère ne dit pas d'où vient ce peuple de songes qui attendent, sur l'autre bord de l'Océan, les ordres des dieux; mais les poètes postérieurs ne pouvaient manquer de combler cette lacune en leur créant une généalogie. Pour Hésiode, les songes sont fils de la Nuit et frères du Sommeil. « Nyx, dit-il, enfanta le cruel Destin et la Kère noire et la Mort; elle enfanta aussi le Sommeil et engendra la race des Songes[6]. » Cette donnée fut développée par l'imagination facile des my-

sont toujours, en fait, fabriqués à nouveau, et que les légendes concernant le séjour des songes et les portes de sortie ne sont que « des vues théoriques. » — 1) Hom. *Odyss.*, VI, 13; XV, 10. — 2) Hom. *Iliad*, XXIII, 65. — 3) Pausan., VIII, 42, 7. — 4) Athen. *Deipnos*, XII, § 62. Anthol. Palat. *Append.*, 60. — 5) Minuc. Felix, *Octav.*, 1. Voy., ci-dessus, p. 40. — 6) Hesiod. *Theog.*, 211.

thographes. D'après la légende qu'expose Ovide[1], les songes habitent le palais du Sommeil, leur père, au pays des Cimmériens. Parmi eux, le poète distingue Morphée, qui prend à son gré toutes les formes humaines (μορφή); Ikelos ou Phobêtor, qui revêt toutes les formes animales, et Phantasos, qui copie la nature inanimée. Lucien, décrivant l'île des Songes, située dans l'Océan occidental, la trouve gouvernée par le roi Sommeil ayant pour satrapes Taraxion et Plutoclès, fils de Phantasion[2]. Ainsi, dans le symbolisme naïf de la tradition hésiodique, les Songes sont ou frères ou enfants du Sommeil, qui est lui-même fils de la Nuit.

Une autre tradition, représentée principalement par Euripide[3], fait des Songes des enfants de Gæa, la Terre, mère commune de tous les êtres, et les représente comme des génies aux ailes noires qui s'envolent la nuit des régions souterraines où ils sont confinés pendant le jour. On disait même que Gæa les envoyait porter ses révélations aux mortels, pour se venger d'Apollon qui avait cru la réduire au silence en prenant sa place à Delphes et en invoquant les sévérités du maître de l'Olympe contre l'oniromancie de Gæa, aussi bien que contre la cléromancie d'Athênê[4]. Dans ce mythe ingénieux se combinent des théories et des faits qui appartiennent à l'histoire de la divination. Gæa, source de toute science comme de toute vie; l'antagonisme symbolique entre les songes nocturnes et Apollon-Soleil, ainsi que l'antagonisme réel entre les oracles apolliniens et les méthodes rivales, tout cela est exprimé d'un trait, avec la concision propre au langage mythique. Les scoliastes ont été assez mal inspirés en étouffant cette légende sous un commentaire destiné à la rapprocher du mythe hésiodique et à montrer que les Songes, engendrés par le Sommeil, sont cependant les fils de la Terre,

1) Ovid. *Metam.*, XI, 633 sqq. — 2) Lucian. *Hist. ver.*, II, 32. — 3) Euripid. *Hec.*, 70 sqq. — 4) Eurip. *Iphig. Taur.*, 1261 sqq. Schol. Hom. *Iliad.* II, 71.

en ce sens que la terre produit la nourriture, et la nourriture, le sommeil.

Le mysticisme pythagoricien considérait les Songes comme les fils de la Nuit et les messagers de la Lune, de cette Lune qui se glissait dans la grotte de Latmos, près d'Endymion endormi, ou qui recélait l'âme prophétique de la Sibylle. « Il y a, dit un guide d'outre-tombe à Thespésius, un oracle commun à la Nuit et à la Lune; mais cet oracle ne transpire en aucun endroit jusqu'à la Terre. Il n'a pas de siège fixe; il erre en tous lieux parmi les hommes, en rêves et en apparitions. C'est de là que les songes, mêlant l'erreur et la confusion avec le simple et le vrai, se répandent dans tout l'univers[1]. »

S'il était intéressant de connaître la nature et, au besoin, l'origine mythique des songes, il importait plus encore de savoir à quelles divinités ils obéissent et de quelle source émanent les messages dont ils sont porteurs.

La tradition, sur ce point, a tenu peu de compte des systèmes relatifs à la question d'origine. Que les Songes soient fils de la Terre, de la Nuit ou du Sommeil, ils n'en sont pas moins aux ordres du dieu qui détient le pouvoir providentiel, de Zeus. Pour l'auteur de l'*Iliade*, les songes « viennent de Zeus[2]; » il est le seul dont la voix les appelle des régions lointaines où bourdonne leur essaim. Les autres dieux en sont réduits, lorsqu'ils veulent parler aux hommes durant leur sommeil, à se produire eux-mêmes sous la figure qu'il leur plaît, ou à façonner un fantôme analogue aux songes proprement dits. Tout bien considéré, la faculté qui leur est laissée de créer des songes animés d'un semblant d'existence rend singulièrement illusoire le privilège que Zeus s'est réservé.

Ce privilège subsiste pourtant; seulement, lorsque le pro-

1) Plut *Ser. num. vind.*, 22. — 2) Hom. *Iliad.*, I, 63.

grès des idées religieuses fit de Zeus l'intelligence suprême servie par des volontés subordonnées à la sienne, le grand dieu délégua à son héraut ordinaire, Hermès, le soin de commander au peuple léger des songes. Hermès était tout à fait qualifié pour ce rôle. Que les Songes fussent contenus dans les entrailles de la terre, ou groupés sur le rivage de l'autre monde, ils étaient également dans son empire, soit dans ces cavernes ténébreuses où gisent les métaux précieux dont il est le dispensateur, ou sur le chemin des enfers dont il est le pourvoyeur en titre. N'avait-il pas déjà, dans la mythologie homérique, le pouvoir d'endormir les gens d'un coup de baguette, comme il fit à Argus et aux sentinelles grecques qui auraient pu arrêter le vénérable Priam[1] ? Au pouvoir de faire dormir, il joignit celui de faire rêver; il amena les songes des lieux où il conduisait les âmes, et ajouta à ses nombreuses fonctions celle de « conducteur de songes. » C'est un titre que lui donne déjà un aède homérique[2] et qu'il conserve à travers toutes les altérations subies par la mythologie gréco-romaine[3].

Mais les doctrines religieuses n'ont jamais eu, en Grèce, assez d'unité pour prévenir les confusions et transferts abusifs des attributs divins. Si Apollon ne semble pas avoir usé volontiers des songes[4], les dieux sous la garantie desquels fonctionnaient des oracles oniromantiques, Pan, Ino, Asklê-

1) Hom. *Iliad.*, XXIV, 343, 455. — 2) Hymn. Hom. *In Mercur.*, 14. — 3) Hermès est appelé ὀνειροπομπός (Athen., I, 16, 6) ὕπνου προστάτης (*Ibid.*, I, 13), ὑπνοδότης (Eustath. *ad Odyss.*, VII, 138), *Sermonis dator atque somniorum* (Orelli, 1417.) On rencontre des statuettes de Mercure ayant à leurs pieds le symbole du sommeil, le lézard, ou d'autres figures endormies. (Bullett. Instit. [Rom.], 1835, p. 14.) — 4) Cependant Amphiaraos passait pour avoir appris d'Apollon l'art d'interpréter les songes (Pausan., I, 34, 5) : l'oracle apollinien de Patara était oniromantique, et le célèbre Artémidore déclare qu'il écrit son onirocritique sur l'ordre exprès d'Apollon. On cite des apparitions d'Apollon en songe (Artemid., II, 35. Serv. *Ecl.* VIII, 55. Schol. Nicand. *Ther.*, 613.)

pios, Héraklès[1], durent être investis du pouvoir de commander aux songes, sans quoi ils n'auraient pu qu'apparaître eux-mêmes à leurs clients. Ici, les faits s'imposaient à la théorie; ailleurs, on retouchait la théorie au nom de la logique. Ceux qui plaçaient, avec Homère, la demeure des Songes sur l'autre rivage de l'Océan, en faisaient par là même des sujets de Kronos, auquel Zeus avait laissé, comme consolation d'un exil irrévocable, une ombre de royauté dans les Champs-Élyséens. Dès lors, il était naturel d'admettre que les songes étaient envoyés par Kronos. Seulement, il y avait à cela une difficulté; c'est que le vieux Titan, tenu par Zeus en dehors de notre monde, ne sait rien de ce qui s'y passe et n'a rien à révéler. De là une certaine hésitation dont on trouve la trace dans une légende assez embrouillée et rendue plus obscure encore par le mauvais état du texte.

On y parle de Kronos enchaîné par le sommeil dans une île de l'Océan et mis en rapport avec la pensée de Zeus par des songes que les génies préposés à sa garde traduisent en prophéties[2]. Ces génies révélateurs ne peuvent être que le « peuple des songes, » introduit dans la mythologie par Homère et Hésiode. Kronos présiderait donc, par la grâce de Zeus, à la divination oniromantique, et l'on voit, en effet, son épouse Rhéa enseigner cet art à la femme de Pâris, Œnone[3]. Mais, d'autre part, Rhéa, aussi bien que sa fille Déméter, est identique à Gæa qu'on lui donne pour mère, de sorte qu'on en revient, par un chemin détourné, à la tradition adoptée par Euripide, aux Songes enfantés par Gæa pour servir d'organes à une révélation distincte de la mantique apollinienne.

1) On trouve un ex-voto *Herculi somniali* (Orelli, 1552, 2405.). Héraklès apparaissait généralement lui-même, comme il fit à Sophocle. (Cic. *Divin.*, I, 25) — 2) Plut. *De fac. in orbe Lun.*, 26. — 3) Apollod., III, 12, 6. Parthen. *Erot.*, 4. Clem. Alex. *Strom.*, I, p. 334.



Le fait historique qui se dégage de toutes ces légendes est que la divination oniromantique était considérée comme datant de l'âge le plus reculé[1], et qu'elle ne s'est laissé ni absorber ni discréditer par l'art plus solennel dont le sacerdoce d'Apollon voulait avoir le monopole.

Si spontanés que soient les songes et si indépendants qu'ils paraissent être de notre volonté, l'expérience fit reconnaître qu'ils subissaient, dans une certaine mesure, l'influence des préoccupations de l'esprit ou des dispositions du corps. En suivant cette idée, les Hellènes seraient arrivés à éliminer du rêve le surnaturel ; mais ils s'arrêtèrent à moitié chemin, et, après avoir fait la part de la nature, ils se gardèrent de toucher à celle de la révélation. Ils conclurent seulement qu'il fallait s'attacher à tenir le corps et l'âme dans un état tel que les images du rêve ne fussent pas obscurcies ou déformées par des vapeurs hétérogènes.

Homère accorde déjà plus de valeur aux songes du matin[2], sans doute parce que l'âme est alors plus complétement débarrassée des impressions de la veille et le corps plus reposé. Ce fut du moins la théorie universellement admise dans le monde gréco-romain. Dans une idylle de Théocrite, Aphrodite envoie un songe à Europe, à la troisième veille de la nuit, « lorsque l'essaim des songes vrais s'en va errer autour des maisons[3]. » Par conséquent, les songes aperçus peu de temps après le repas devaient être suspects, surtout si le repas avait été copieux. Aussi le pêcheur de Théocrite, qui vient de rêver une pêche miraculeuse, affirme-t-il que, pourtant, il n'a pas trop soupé la veille[4]. Selon Apulée, les repas abondants amènent des songes tristes et funestes[5]. Enfin, les

) Cf. Plut. *Conviv. sept. sap.*, 15. — 2) Hom. *Odyss.*, IV, 841. — 3) Theocr. *Idyll.*, xix, 1 sqq. Cf. Moschus, II, 5. Hor. *Sat.*, I, 10, 31. Ovid. *Her.*, xviii, 195. Pers. *Sat.*, II, 57. Tert. *De An.*, 48. — 4) Theocr., xxi, 40 sqq. — 5) Apul. *Met.*, I, 18.



onirocritiques de profession enseignent que les fumées de la ripaille empêchent de voir la vérité, même le matin.

C'est sans doute là qu'il faut chercher la raison de certaines observations pythagoriciennes. Pythagore, disciple des Égyptiens, attachait une grande importance aux révélations oniromantiques, et il légua cette foi à son école. Le moins soumis peut-être de ses sectateurs, Épicharme, pensait là-dessus comme le maître[1]. Or, la fève passait pour donner des rêves faux et pour défigurer les vrais. De là, selon l'opinion rapportée par les auteurs les plus sérieux[2], l'interdiction qui excluait ce légume du régime pythagoricien. Dioscoride approuve, comme médecin, cette mesure; et Plutarque défend, pour le même motif, les poulpes[3].

La position du corps pendant le sommeil n'était pas non plus indifférente. Il ne fallait pas se coucher sur le dos ni sur le côté droit, parce que, dans cette position, les viscères, et particulièrement le foie, miroir des images révélatrices, se trouvaient foulés[4].

L'opinion générale attribuait aussi aux saisons une influence spéciale sur les songes. Cette influence pouvait s'expliquer, sans théorie nouvelle, par le changement de régime qu'elles entraînent, et telle était l'opinion d'Aristote; mais on préférait d'ordinaire des explications moins simples. Ainsi, l'on disait que le printemps laisse aux images toute leur netteté, parce qu'il est comme le matin de l'année et ouvre les êtres aux effluves du dehors, tandis que l'automne, avec ses maladies et le resserrement qu'il entraîne, est une saison défavorable. « Or, comme entre les corps et les âmes il existe une sympathie nécessaire, il est immanquable qu'à la suite de l'épaississement des esprits animaux, la vue divinatoire

1) Tert. *De An.*, 46. — 2) Cic. *Divin.*, I, 30. Apoll. Dysc. *Hist. comment.*, 46. Plin., XVIII, 12, 118. Platon, toujours pythagoricien en morale, recommande également la sobriété comme préparation à la révélation oniromantique. (Cic. *Divin.*, I, 29.) — 3) Plut. *Quaest. conv.*, VIII, 10. — 4) Tert. *De An.*, 48.

perde de sa lucidité, comme un miroir terni par le brouillard. Les images qui se forment dans le cerveau ne conservent plus rien qui soit net, significatif, tant que ces esprits sont compacts, ténébreux et refoulés sur eux-mêmes[1]. » Démocrite, que combat l'auteur de ce verbiage, s'était donné la peine de justifier par sa théorie des images le préjugé populaire. Les songes sont, à ses yeux, des décalques impalpables des objets qu'ils représentent, semblables de tout point à ceux qui frappent les sens pendant la veille. Non altérées, ces images apportent au cerveau des impressions exactes; déformées par les accidents atmosphériques, ce qui arrive surtout en automne, elles ne procurent que des perceptions trompeuses[2].

Étant donné le principe sur lequel repose l'oniromancie, la saine raison ne pouvait qu'approuver des précautions dont le but était d'assurer l'intégrité et la netteté des signes révélateurs. Mais la raison se défendit mal contre des superstitions grossières, empruntées à la magie orientale ou produites spontanément par l'instinct populaire. On crut que certains adjuvants extérieurs, par exemple, une branche de laurier près de la tête, aideraient à obtenir des songes favorables[3]. Cette recommandation était d'ailleurs contresignée par les spécialistes les plus compétents, tels que Antiphon, Philochore, Artémon, Sérapion d'Ascalon. Ce qui étonne ici, ce n'est pas le fait en lui-même, qui pourrait être exact; c'est l'inconséquence de gens qui, prédisant l'avenir par les songes, croyaient sans doute modifier l'avenir en modifiant le songe. Un degré plus bas, l'on rencontre les amulettes, les formules magiques qui ont le pouvoir de procurer des songes véridiques et de faire que l'on s'en souvienne au réveil. Une de ces amulettes porte gravée une adjuration en langue grecque « au maître de l'opinion et des oracles(?) pour ob-

1) Plut. *Ibid.* — 2) Voy., ci-dessus, p. 109. — 3) Fulg. *Myth.*, I, 13.



tenir de lui des songes nocturnes, en vérité et avec mémoire[1]. »

Certaines prières passaient aussi pour procurer des songes. Une recette gréco-égyptienne pour obtenir des songes consiste à dessiner sur du byssus, avec du sang de caille, un dieu à tête d'ibis et à l'invoquer au nom d'Isis et Osiris. La magie ne s'arrête pas en si beau chemin. Elle trouve des recettes pour envoyer des songes à telle personne que désignerait le magicien. On trouve, dans des papyrus gréco-égyptiens, une recette d'un certain Agathoclès. Ce sont des phrases mystiques écrites sur une tablette que l'on met dans la gueule d'un chat noir. Un autre « oniropompe, » de Zminis le Tentyrite, consiste en une figure humaine, ornée de quatre ailes, dessinée sur un linge avec accompagnement de mots cabalistiques[2].

Se préparer à être visité par des songes, soit par la sobriété soit par le jeûne, par la prière ou les enchantements, c'est aller au-devant de la révélation, ce n'est plus observer, mais expérimenter. Il n'y a qu'à régulariser le procédé et à l'entourer de rites liturgiques pour obtenir l'*incubation* (ἐγκοίμησις — ἔγκλισις ἐγκατάκλισις). L'incubation diffère de l'oniroscopie ordinaire en ce qu'elle implique, de la part du consultant, une préméditation et un acte préparatoire. Si cette méthode prêtait à la critique en ce sens qu'elle ne soumettait à l'action divine que des esprits préoccupés, en revanche, elle facilitait singulièrement la tâche de l'interprète. Le songe était alors une réponse directe à une question bien définie, et une réponse donnée par un dieu dont on connaissait le tempérament, les habitudes, le langage accoutumé. Le consultant pouvait même se passer d'interprète en stipulant à l'avance avec le dieu les signes conventionnels qu'il attendait de lui. « Un malade, dit Artémidore, convint avec Sérapis que, s'il en

1) Bullett. Instit. [Rom.], 1862, p. 39. — 2) Voy. Leemans, *Papyri graeci Mus. Antiqq. publ. Lugduni Batav.*, 1843. Cf., dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (XIV, 12), la recette à employer pour voir Hécate en songe.

devait réchapper, le dieu lui secouerait en songe la main droite ; sinon, la main gauche[1]. » Sérapis joua au plus fin avec son client en lui faisant secouer la main droite par Cerbère ; mais, le malade une fois mort, on s'aperçut que le dieu était cependant resté fidèle à la convention, car l'acte du chien infernal ne pouvait signifier que le contraire du même acte fait par le dieu guérisseur.

Généralement l'incubation avait lieu dans les temples, où cette coutume créait par là même un oracle. Les Grecs n'ont eu, pour établir leurs oracles oniromantiques, qu'à suivre l'exemple des Égyptiens et des Chaldéens[2]. Ils paraissent même s'être contentés en cela d'imiter, ce qui explique l'âge relativement récent des oracles desservis par cette méthode. Nous aurons occasion d'étudier celle-ci dans la pratique en dénombrant les oracles de Dionysos, de Pluton, d'Asklêpios, de Sérapis, de Pan, de Pasiphae, d'Hemithea, d'Amphilochos, d'Amphiaraos et, en général, les oracles héroïques. L'incubation sur les tombeaux, imaginée dans le but de voir en songe les âmes des morts, a été la première et aussi la dernière forme de la nécromancie, que l'analyse retrouve du reste au fond de l'incubation en usage dans les oracles héroïques. Il a suffi de remplacer les Songes, fils de la Terre et du Sommeil, par les ombres des défunts pour obtenir une variété adoucie de la divination nécromantique.

Mais il serait inopportun d'insister ici sur des rapports qui ne vont pas jusqu'à supprimer toute distinction entre l'oniromancie proprement dite et les rites lugubres de la nécromancie. Quelle qu'ait été la manière dont les songes ont été obtenus, l'observation ne fournit, dans la plupart des cas, que des symboles, des signes qui doivent être soumis à une exégèse méthodique. Là commence le rôle de l'*onirocritique*.

1) Artemid., V, 92. — 2) Sur l'incubation chez les Chaldéens, voy. F. Lenormant, *la Divination chez les Chaldéens*, p. 130 sqq.

§ II. — ONIROCRITIQUE

Compétence universelle de l'onirocritique : ses rapports avec la tératoscopie. — Origines de cette science. — L'interprétation des songes dans Homère : les songes véridiques et les songes trompeurs. — Élaboration irrégulière de l'onirocritique. — Les tables ou clefs des songes. — Compétence des oracles. — Les devins libres : Antiphon, Aristandre de Telmesse, Artémidore de Daldia et ses *Onirocritica*. — Caractère pratique du traité d'Artémidore. — Distinction entre les rêves et les songes fatidiques. — Classification des songes, les uns *théorématiques*, les autres *allégoriques*. — Visions et auditions théorématiques. — Allégories propres, étrangères, communes, publiques, cosmiques. — Classification qualitative des songes au point de vue de l'effet direct ou inverse. — Classification quantitative des songes au point de vue de l'intensité de l'effet. — Date approchée de l'échéance. — Caractère personnel et variable de l'exégèse onirocritique. — Comparaison de l'onirocritique avec les autres méthodes divinatoires, particulièrement avec la méthode mathématique. — L'onirocritique spécialement appliquée à la divination médicale. — Recettes pour détourner l'effet des songes. — Respect des philosophes pour la divination oniromantique.

L'interprétation des songes était un art difficile qui résumait en quelque sorte l'art divinatoire tout entier. En effet, toutes les observations, toutes les expériences sur lesquelles les autres méthodes fondent leurs conjectures peuvent être reproduites par les songes. Le songe peut montrer à celui qu'il obsède des oiseaux fatidiques volant ou jetant leur cri dans l'espace, des rencontres heureuses ou funestes, des entrailles marquées d'indices révélateurs, des sorts cléromantiques, des ombres qui parlent et dont le langage doit être interprété tantôt dans le sens littéral, tantôt dans un sens anagogique quelconque; de sorte que le devin onirocritique[1] doit connaître la signification exacte de tous les présages réels utilisés par

1) Ὀνειροκρίτης, ὀνειροπόλος, ὀνειρομάντις, ὀνειροσκόπος, ἐνυπνιοκρίτης, *conjector*, *somniorum interpres, nocturnae imaginis augur* (Ovid. *Amor.*, III, 5, 54). *Onirocritique* est employé tantôt comme adjectif, tantôt avec la valeur d'un substantif, ὀνειροκριτικὴ (τέχνη).

la mantique pour être à même d'en interpréter, suivant la méthode qui lui est propre, l'image projetée dans le champ du rêve. Il doit être surtout préparé à pénétrer le sens des prodiges les plus opposés aux lois de la nature ou même au sens commun. Si les prodiges sont rares dans le monde des réalités, il sont, au contraire, le fond commun de presque tous les songes. L'intelligence des visions oniroscopiques exige donc une science approfondie des signes prodigieux, et il n'y a pas de meilleur tératoscope qu'un bon onirocritique[1]. Aussi l'auteur d'un traité sur la matière, Artémidore, a-t-il la plus haute idée de l'art qu'il enseigne. Il en parle avec respect et même avec onction. C'est qu'à la science l'onirocritique doit joindre encore la discrétion et les plus rares qualités du cœur, s'il veut être réellement le médecin des âmes et parfois des corps, le conseil des imaginations anxieuses et le confident des plus secrètes pensées.

Les Grecs n'avaient pas cherché bien loin les origines de leur onirocritique : ils la disaient révélée ou inventée soit par Prométhée[2], soit par Amphictyon[3] ou Amphiaraos[4], sans trop se demander s'ils ne l'avaient pas reçue toute faite de l'Égypte ou de l'Orient. Ils sentaient bien cependant que, sur ce point, ils avaient beaucoup à apprendre de leurs voisins, et que la Grèce n'était pas le pays des plus habiles interprètes de songes. Ils reconnaissaient volontiers la compétence exceptionnelle des devins de Telmessos, en Carie, ville « très-religieuse, » qui était comme un vaste oracle[5], ou celle des Galéotes d'Hybla, en Sicile[6]. Mais leur paresse ingénieuse supposait que Telmessiens et Galéotes descendaient de deux fils de l'Apollon grec, et que les deux héros éponymes étaient

1) Cf. Plin., VII, 56, 203. Diog. Laert., II, 46.— 2) Æschyl. *Prometh.*, 485. — 3) Plin., VII, 56, 203. — 4) Pausan., I, 34, 5. — 5) Herod., I, 78. Cic. *Divin.*, I, 41. Plin., XXX, 1, 2. Arrian. *Anab.*, I, 25, 8. Tertull. *De An.*, 46. Clem. Alex. *Strom.*, I, p. 361 (Oxon). Euseb. *Praep. Evang.*, X, 6, 3. — 6) Cic. *Divin.*, I, 20.

partis de Dodone[1]. Cette explication commode les dispensait de recherches pour lesquelles ils se sentaient peu de goût. Les comiques se sont plus occupés de Telmessos que les historiens[2].

L'onirocritique apparaît déjà constituée en science spéciale dans la société héroïque. Bien des traditions semblent indiquer qu'à l'origine les oracles de Dodone et de Delphes, connus d'Homère, usaient de l'incubation oniromantique. Mais les poèmes homériques nous fournissent des renseignements moins vagues. Les héros troyens comptent dans leurs rangs les deux fils du vieil Eurydamas, interprète de songes (ὀνειροπόλος)[3], et l'œil des grammairiens a découvert dans la famille de Priam au moins deux représentants de la divination oniromantique, Æsakos et Œnone.

Le poète ne met pas en scène d'interprète spécial de songes, et, en effet, ceux que les dieux envoient à ses héros n'exigent pas, pour être compris, une bien grande sagacité. *L'Iliade* ne relate que deux songes parlants ou *mythiques,* qui formulent les messages célestes en langage ordinaire et n'ont, par conséquent, pas besoin d'être interprétés. Cependant, il n'en est plus tout à fait de même dans l'*Odyssée,* où le songe *symbolique* apparaît, concurremment avec les visions parlantes. Mais ce symbolisme est encore bien transparent. Quand Pénélope rêve que son époux vient reposer à côté d'elle, « sous la figure qu'il avait lors de son départ pour Ilion[4], » c'est la réalité future qui s'offre à ses yeux, sans allégorie, et la révélation ne laisserait aucun doute dans son esprit, si elle ne la considérait pas comme un vain souvenir plutôt que comme une promesse. Le songe qu'elle confie à

1) Steph. Byz. s. v γαλεῶται. — 2) Aristoph. *Telmessii,* fragm. — 3) La langue d'Homère ne possède pas encore le mot technique ὀνειροκρίτης, mais il est inutile de chercher à introduire entre l' « *onirocrite* » et l' « *oniropole* » une distinction que le texte même condamne : ὀνειροπόλος — ὁ γέρων οὐκ ἔκρινατ' ὀνείρους (Hom. *Iliad.*, V, 149). — 4) Hom. *Odyss.*, XX, 88.

Ulysse[1] est bien allégorique, mais l'explication lui en est donnée dans la vision en langage humain; de sorte qu'elle n'a plus à se poser qu'une seule question, celle de savoir si le songe doit être accepté comme véridique ou tenu pour illusoire.

Homère distingue, en effet, entre les songes trompeurs et ceux qui disent la vérité, bien qu'il les croie tous envoyés par les dieux. Il n'impose pas aux habitants de l'Olympe une morale plus sévère qu'à ses héros. S'il admire les artifices d'Ulysse, il ne trouve pas mauvais que Zeus envoie à Agamemnon un « songe divin » pour le pousser à engager une bataille que les Grecs doivent perdre. Les dieux joignent à tous leurs privilèges le droit de mentir comme de simples mortels. Aussi les héros traitent parfois les pratiques divinatoires avec une certaine défiance, et n'ont pas toujours à se repentir de n'avoir pas tenu compte des avertissements célestes[2]. L'onirocritique du temps n'a pas encore imaginé de mettre les songes trompeurs sur le compte de la nature ou de mauvais génies et de sauvegarder ainsi la véracité divine.

Homère nous donne, par la bouche de Pénélope, la théorie sommaire qu'il adopte. Les songes sont inexplicables ou d'une interprétation difficile, et tous ne se réalisent pas. « Les songes s'échappent par deux portes, l'une de corne, l'autre d'ivoire; ceux qui voltigent au travers des lames délicates de l'ivoire sont trompeurs et ne font entendre que de vains discours : ceux qui sortent par la corne polie annoncent la vérité[3]. »

Il est difficile de savoir quel sens symbolique le poète attache à la corne et à l'ivoire, mais nous n'avons pas besoin de choisir entre les explications des commentateurs pour cons-

1) Hom. *Odyss.*, XIX, 535-562. — 2) Hom. *Iliad.*, II, 81; XII, 237; XXIV, 220. *Odyss.*, II, 178; XX, 358. — 3) Hom. *Odyss.*, XIX, 560 sqq.. Cf. Virg. *Æn.*, VI, 894 [Tasso, *Gerus. liber.*, XXIV, st. 3]. Tertull. *De Anim.*, 46. Lucien (*Ver. hist.*, II, 33) ajoute deux autres portes, l'une de fer, l'autre d'argile.

tater qu'il fait ses réserves relativement à la crédibilité des songes et qu'il entend les soumettre à une critique rationnelle[1].

Cette science critique se constitua comme elle put, probablement par voie d'emprunts faits aux traditions égyptiennes et orientales. La divination officielle n'y eut point recours, sauf à Sparte, où les éphores allaient chercher des songes révélateurs dans le temple d'Ino. Les oracles qui pratiquaient l'incubation gardaient pour eux leurs méthodes d'interprétation. Les philosophes s'occupèrent tous de la divination par les songes et furent à peu près unanimes à lui reconnaître une valeur réelle, mais ils ne sortirent pas des questions générales pour formuler des règles d'exégèse pratique. L'onirocritique s'élabora au hasard dans les carrefours, où les devins à deux oboles se tenaient à la disposition de leur clientèle. Ces industriels, que l'on rencontrait à Athènes aux alentours du temple de Bacchus[2], se servaient de tableaux (πινάκια ὀνειροκριτικά — πίνακες ἀγυρτικοί)[3] ou de manuels (τέχναι ὀνειροκριτικαί)[4] analogues aux *Clefs des songes* qui circulent encore de nos jours et qui constituaient alors une tradition empirique. Les contemporains de Socrate purent voir parmi ces diseurs de bonne aventure un descendant du grand Aristide, réduit à ce métier par la misère[5], exemple fâcheux qui n'était pas fait pour encourager les hommes d'État à imiter le désintéressement du

(1) Les uns disaient que la corne désignait la *cornée* de l'œil et, par conséquent, les apparitions visibles; l'ivoire, les *dents* et, par conséquent, les paroles, plus trompeuses que les images. D'autres, non moins raffinés, remarquaient que le Sommeil (ou Morphée) est représenté avec une corne, matière vulgaire, symbolisant les événements appropriés à la fortune et aux facultés de la personne qui voit le songe, tandis que l'ivoire indique les promesses brillantes et irréalisables (SERV. *Æn.*, VI, 894). Les modernes ont cherché des raisons étymologiques et fait dériver ἐλέφας de ἐλεφαίρεσθαι = *tromper*, κέρας de κραίνειν = *réaliser* (BAUR, *Symbolik*, II, p. 15). — 2) PLUT. *Aristid.*, 27. ALCIPHR. *Epist.*, III, 59. — 3) PLUT. *Cato*, 3. — 4) EUSTATH. ad *Iliad.*, I, 63. — 5) PLUT. *Ibid.*

Juste. A côté de lui figure un client d'Isocrate, Thrasyllos, qui gagnait sa vie avec les livres à lui légués par son maître Polemænetos[1].

La science de ces devins n'était ni désapprouvée ni garantie par les autorités religieuses. C'était affaire de croyance libre. Ceux qui se défiaient de la perspicacité des onirocritiques vulgaires pouvaient s'adresser en dernière instance aux oracles inspirés, qui trouvaient la solution des problèmes non par voie d'exégèse, mais par révélation directe et en vertu de leur compétence universelle. C'est ainsi que Philippe de Macédoine envoya Chæron de Mégalopolis à Delphes, pour consulter le dieu sur un songe qui lui avait été expliqué de diverses manières par les devins, entre autres par le célèbre Aristandros de Telmesse[2]. De même un client de Sérapis demanda au dieu de vouloir bien lui donner en songe l'explication d'un autre songe, dont les onirocritiques d'Alexandrie ne venaient pas à bout[3]. En somme, les devins libres; au-dessus d'eux, comme recours suprême, les oracles inspirés; à côté d'eux, les oracles à incubation, suffisaient largement au service de la divination oniromantique en Grèce.

Cependant, la science des songes intéressait trop vivement une société au sein de laquelle elle ne comptait pas d'incrédules, pour rester confinée, comme un monopole, aux mains des devins de profession. Les plus marquants d'entre eux rédigèrent des traités ou manuels dans lesquels ils durent introduire, sinon des théories, au moins des classifications; et ainsi se constitua tout un ensemble de travaux qui donnèrent à l'onirocritique les allures d'une science régulière. Le grand Hippocrate avait déjà fait le départ des songes qui servent à établir le pronostic médical, laissant à la divination proprement dite tout ce qui ne peut être considéré comme le résultat et l'indice de troubles organiques. Il simplifiait

1) Isocrat. *Æginet.*, 5. — 2) Plut. *Alex.*, 3. — 3) Artemid., IV, 80.

ainsi le travail des professeurs de divination, à supposer que ceux-ci aient bien voulu tenir compte de ses théories. Le nombre des auteurs de méthodes onirocritiques est considérable [1]; on rencontre parmi eux, à côté de simples praticiens, des érudits comme Philochore et des philosophes comme Chrysippe et Antipater. Sous la garantie d'aussi graves personnages, l'oniromantique s'imposa aux esprits les moins crédules. Quand Dion Cassius entreprenait d'écrire son *Histoire romaine* sur l'ordre d'un songe [2], il pouvait s'autoriser de l'exemple de Pline le Naturaliste [3] et de la foi de Galien [4]. Un des exordes les plus employés par les rhéteurs, exorde dont l'un d'eux donne la recette [5], consistait à dire qu'ils écrivaient sur l'invitation d'un songe.

Nous ignorons quels purent être les progrès des méthodes onirocritiques depuis le devin Antiphon, contemporain de Socrate, qui fit toujours autorité en cette matière, jusqu'au médecin Hérophile, qui vivait sous Ptolémée Soter. Hérophile distingua trois espèces de songes, ceux qui sont envoyés par les dieux (θεοπνεύστοι), ceux qui naissent dans l'âme même (φυσικοί) et qui, selon la doctrine d'Aristote, peuvent aussi contenir un élément prophétique, et enfin, les songes mixtes (συγκραματικοί), qui viennent du dehors, mais appelés par un désir ou une préoccupation de l'âme, comme les rêves érotiques [6].

Cette division se retrouve, convenablement retouchée, dans le corps de doctrine compilé par le savant Artémidore de Daldia, que l'on comparaît, pour son talent professionnel, à l'illustre Aristandros de Telmesse lui-même [7]. Artémidore a consacré à l'enseignement de son art un ouvrage que nous possédons encore. Écrivant sur l'ordre exprès d'Apollon et

1) Voy., ci-dessus, p. 277, la notice bibliographique. — 2) Dio Cass., LXXII, 23. — 3) Plin. *Epist.*, III, 5, 4. — 4) Galen., II, p. 812. ed. Kuhn. — 5) Menand. *De Encom.*, p. 249. — 6) Plut. *Plac. philos.*, V, 2. — 7) Lucian. *Philop.*, 21-22. Friedlænder, *Sittengeschichte Roms*, III, p. 474.

aussi sur les instances de son protecteur Cassius Maximus[1], Artémidore n'a rien négligé pour être aussi exact que possible, dans un livre qu'il destine à l'éducation de son fils et à l'édification de la postérité. Il a recueilli par lui-même toutes les traditions et les recettes connues ; il a parcouru l'Asie, la Grèce, l'Italie, interrogeant les devins les plus célèbres et jusqu'aux charlatans ; et c'est le résultat de toutes ces recherches, ajoutées à son savoir personnel, qu'il nous offre dans les cinq livres de ses *Onirocritiques*.

Artémidore n'a pas réussi à être aussi méthodique qu'il est consciencieux. Après avoir classé dans un certain ordre les divers objets des songes, il emploie le troisième livre à compléter, sur quelques points de détail, ses indications premières; puis, il reprend son travail en sous-œuvre et le termine par un recueil d'exemples, c'est-à-dire de songes dont l'interprétation se trouve justifiée par l'événement.

C'est que son enseignement est fondé tout entier sur des preuves de fait. Il ne cherche point à établir *à priori* un rapport nécessaire entre le signe et la chose signifiée ; il lui suffit que tel rapport ait été constaté par voie empirique, et il n'aurait élevé aucune objection, au nom d'une théorie quelconque, si les choses en étaient allées autrement. Il enseigne à son fils que le devin doit à son client des explications rationnelles, mais des explications trouvées après coup, alors qu'il tient déjà la solution fournie par l'expérience. « Nous savons, dit-il, qu'il y a une raison aux choses, parce qu'elles arrivent partout de même manière; mais les motifs pour lesquels elles se passent ainsi, nous ne pouvons les trouver. Aussi sommes-nous d'avis que l'événement doit être trouvé par l'expérience et les raisons tirées de notre propre fonds, suivant notre capacité[2]. »

Artémidore se tient donc en-dehors des théories philoso-

1) Artemid., II, 70. — 2) Artemid., IV, 20.

phiques et s'attache à guider, par des définitions et des classifications, le jugement de l'interprète des songes.

Avant tout, il faut savoir distinguer entre les rêves (ἐνύπνια — *insomnia*), qui ne renferment aucune révélation, et les songes proprement dits (ὄνειροι — *somnia*), qui possèdent seuls une valeur divinatoire[1]. Il ne s'agit plus, comme au temps d'Homère, des songes trompeurs et des véridiques, les uns passant par la porte d'ivoire, les autres par la porte de corne, mais tous également surnaturels et, par conséquent, impossibles à distinguer les uns des autres. Les travaux des philosophes et les expériences des médecins ont fait abandonner depuis longtemps cette ébauche de système qui ne tenait aucun compte de l'activité propre de l'homme et mettait en doute la sincérité divine. On a reconnu qu'à proprement parler il n'y a pas de rêves faux, en ce sens que tous ont une cause dont ils représentent fidèlement la valeur et l'énergie. Ceux qui viennent du corps accusent l'état de réplétion ou de vacuité de ses organes; ceux qui viennent de l'âme, les désirs ou les craintes qui l'agitent[2]. Ces images constituent les rêves (ἐνύπνια); ils indiquent une disposition présente et n'ont aucun rapport avec l'avenir. Artémidore aurait pu distinguer, comme on le faisait d'ordinaire, entre le rêve complet et l'hallucination ou demi-rêve (φάντασμα — *visum*)[3], phénomène qu'avaient étudié à fond quantité d'onirocritiques, entre autres Artémon de Milet et Phœbos d'Antioche[4]. Mais il trouve trop subtiles les distinctions que ces auteurs se sont efforcés de marquer entre l'hallucination naturelle et les visions surnaturelles. Il prétend que si la différence n'est pas évidente par elle-même, il est impossible à l'exégète de l'établir. Aussi le voit-on,

1) Cf. Serv. *Æn.*, 840. Suidas, s. v. Ὄνειροι. — 2) Artemid., I, 1; IV, *proœm.* Macrob. *Somn. Scip.*, I, 3, 4. C'est la classification adoptée par Galien, qui reconnait trois espèces de songes : les songes révélateurs, ceux que fait naître la préoccupation de l'âme et ceux qui proviennent des affections du corps. — 3) Macrob. *Ibid.*, I, 3, 7. — 4) Artemid., I, 2.



dans la pratique, interpréter comme vision surnaturelle le vampire ou cauchemar (ἐφιάλτης) qui, pour d'autres, est le type de l'hallucination.

Ce triage préalable, qui doit séparerles songes divinatoires des non-valeurs, est d'une importance capitale, et pourtant Artémidore, qui avait déjà écrit là-dessus un ouvrage spécial[1], est fort embarrassé de donner à ce sujet des règles précises. Il s'en remet évidemment à la sagacité de l'onirocritique qui, exigeant tout d'abord de son client les confidences les plus intimes, décidera ainsi quelle part doit être faite aux influences naturelles, aux appétits et aux passions. Le cas devient particulièrement difficile lorsque le client a lui-même des notions d'onirocritique, car il peut arriver que, chez lui, l'imagination emprunte à la mémoire, pour représenter l'objet dont elle est préoccupée, des symboles qui feraient croire à un songe divinatoire. Ainsi, un amoureux ordinaire rêverait de femmes, et la qualité du rêve serait bien vite reconnue; tandis que celui qui est au courant du langage symbolique « verra, non pas sa bonne amie, mais un cheval, ou un miroir, ou un vaisseau, ou la mer, ou une femelle d'animal, ou un vêtement de femme, ou quelque autre des choses qui désignent la femme[2]. » Un tel rêve passerait aisément pour un songe et servirait de point de départ à des conjectures absolument fausses. Le mieux serait peut-être encore de demander au client si, d'ordinaire, les songes qu'il fait se réalisent; on obtient ainsi, du premier coup, une probabilité pour ou contre le caractère divinatoire du songe en question.

En somme, il n'y avait pas de critérium fixe qui permît de juger à coup sûr, et les sceptiques le savaient bien. « Si parmi les songes, dit Cicéron, il en est de vrais et de faux, je voudrais bien savoir à quelle marque on les distingue. S'il n'y en a pas, pourquoi écouter ces interprètes? S'il y en a une,

1) Artemid., I, 1. — 2) Artemid, IV, *Proœm.*

je suis curieux de savoir quelle elle est ; mais ils resteront dans l'embarras[1]. »

Défalcation faite des rêves dus aux préoccupations, aux désirs et aux besoins, reste la part de la divination, les *songes* (ὄνειροι[2]). Un homme de vie réglée, qui tient son âme et ses sens en repos, ne rêve pas; il songe, et entre ainsi en communication avec la pensée divine. Le calme physique et moral est, en effet, la plus sûre garantie de la véracité des songes, et il ne faut pas le compromettre, même par des pratiques louables. Artémidore ne défend pas de désirer ces révélations divines et de les demander aux dieux, mais il veut qu'on se contente d'une prière discrète, ne permettant l'encens, les sacrifices et les actions de grâces qu'une fois le songe obtenu[3]. A plus forte raison faut-il proscrire les formules magiques et les stipulations faites à l'avance dans le but d'indiquer aux dieux quels sont les signes exigés. Artémidore déclare ces sortes de pactes « ridicules, » attendu que les dieux, comme les hommes de cœur, ne veulent pas être violentés. Du reste, l'intervention de la magie n'allait à rien moins qu'à bouleverser tous les principes de l'onirocritique. Si les magiciens pouvaient envoyer des songes, on n'avait plus à compter seulement avec la nature, d'une part, et les dieux, de l'autre, mais avec un troisième agent, dont la volonté capricieuse échappait à toute prévision.

Enfin, supposons réunies toutes les conditions dans lesquelles se produisent les songes révélateurs, soit demandés et prévus (αἰτητικοί — περιμνητικοί), soit spontanés (θεόπεμπτοι). En employant le mot θεόπεμπτος, qui est un terme du métier, Artémidore n'entend pas trancher la grave question débattue par Aristote, celle de savoir si la révélation vient à l'âme du

1) Cic. *Divin.*, II, 62. — 2) Un jeu de mots ingénieux, mis à la place d'une étymologie, expliquait ὄνειρος par τὸ ὂν εἴρει. (Artemid., I, 1. Phot. *Bibl.*, 535b, 23.) — 3) Artemid., IV, 2.

dehors, ou si elle y est déjà contenue à l'état latent. « On appelle θεόπεμπτοι (envoyés par les dieux), dit-il, conformément à l'usage, tous les songes inattendus[1]. » Il n'était pas éloigné, pour son compte, de penser que les dieux fournissent la pensée prophétique, et l'âme, les images ou symboles dont cette pensée est revêtue.

En effet, il ne doute pas que les dieux n'envoient des songes, puisqu'il admet qu'on leur en demande; et, d'autre part, il répète que « le songe est l'œuvre des dormeurs[2], » que « les songes sont les œuvres de l'âme et ne sont pas envoyés par quelqu'un du dehors[3], » comme on peut le constater en comparant les songes des gens instruits avec ceux des ignorants. En conséquence, Artémidore donne du songe une définition générale qui peut s'accommoder à tous les systèmes, et à laquelle les « amateurs de disputes » peuvent seuls trouver à redire. C'est, dit-il, « un mouvement ou une conformation de l'âme, qui, sous les aspects les plus divers, annonce les biens et les maux futurs[4]. »

Parmi les songes, les uns représentent directement et complétement l'action ou l'événement qu'ils présagent; les autres ne fournissent que des symboles allégoriques dont il faut deviner le sens. Voici donc deux catégories bien distinctes — ce qui ne veut pas dire faciles à distinguer dans l'application — les songes théorématiques (θεωρηματικά), et les songes allégoriques (ἀλληγορικά).

Les songes *théorématiques* sont de deux espèces. Les uns sont de simples visions, des tableaux vivants (ὅραμα — *visio*); les autres, des visions parlantes qui ne représentent pas l'avenir en acte, mais le révèlent par la parole. C'est la prophétie parlée (χρηματισμός — *oraculum*). Artémidore indique assez obscurément

1) Artemid., I. 6; IV, 3. — 2) Artemid., I, 1. — 3) Artemid., IV, 59. Il va même jusqu'à dire qu' « on n'aura jamais de visions concernant des choses dont on ne s'est pas occupé (I, 2). » — 4) Artemid., I, 2.

cette classification, qui se retrouve plus nette chez Macrobe. Ce qui l'embarrasse, c'est sans doute que les visions parlantes usent souvent d'un langage allégorique ou procèdent par allusions clédonomantiques, ou encore par citations comparables aux sorts poétiques[1], de sorte qu'il y faut appliquer l'exégèse, absolument comme aux songes allégoriques.

Ceux-ci, du reste, ne se distinguent des premiers par aucun caractère immédiatement appréciable. Artémidore indique seulement une différence qui se révèle après coup, mais ne peut servir à asseoir le pronostic ; à savoir, que les songes théorématiques se réalisent immédiatement, « tandis que les autres n'ont leur effet qu'au bout d'un certain laps de temps, petit ou grand[2]. » Il n'y a de certitude à cet égard que dans un seul cas, lorsque le songe se trouve être absolument irréalisable sous la forme qu'il affecte.

Ainsi, tout dépend, cette fois encore, de la sagacité de l'onirocritique, de son expérience et de la sûreté des informations qu'il a recueillies sur les mœurs, les habitudes, la vie passée, les chances d'avenir de son client.

Les songes *allégoriques*, auxquels seuls convient le nom d'ὄνειροι dans le sens restreint du mot, se subdivisent, non plus au point de vue de leur nature, mais au point de vue de leur objet, en cinq classes[3].

1° Les songes peuvent avoir pour objet le songeur lui-même (ἴδια, *propria*), et alors, l'effet sera pour lui, si l'action rêvée ne sort pas de sa personne. Si cette action se passait autour de sa personne, l'effet peut être, suivant le membre

1) On cite quantité d'oracles versifiés entendus en songe, entre autres par Pausanias (Plut. *Cimon*, 6) ; Socrate (Plut. *Criton*, p. 145); Alexandre (Plut. *Alex.*, 26); les Thébains dans l'antre de Trophonius (Pausan., IV, 32, 5); Antiochus, fils de Stratonice (Steph. Byz. s. v. Λαοδίκεια); Lucullus (Suidas, s. v. Λούκουλλος); Elisius (Plut. *Consol. Apoll.*, 14), etc... Voy. Wolff, *De noviss. orac. aetat.*, p. 3-4. *Porphyr. de philos. ex orac. haur.*, ch. vi. — 2) Artemid., IV, 1. — 3) Artemid., I, 2.

ou les membres de sa personne qui y ont été intéressés, pour sa famille, ses esclaves ou ses amis. Ainsi, « la tête se rapporte au père ; le pied à l'esclave ; la main droite à la mère, au fils, à l'ami, au frère ; la main gauche à l'épouse, à la mère, à la maîtresse, à la fille et à la sœur ; les parties honteuses, aux parents, à la femme et aux enfants. Pour le faire court, chacune des appartenances, y compris les meubles et vêtements — doit être examinée de la même manière. » Ce symbolisme rappelle la « mélothésie » astrologique, et se justifie par des raisons tout aussi probantes.

2°-3° Les songes concernant une personne étrangère, mais connue du songeur, sont dits étrangers (ἀλλοτρία, *aliena*) ; ceux qui visent un individu quelconque sont communs (κοινά, *communia*). Dans les deux cas, si le songeur y joue un rôle comme but ou comme agent, l'effet sera pour lui ; sinon, l'effet sera pour les autres figurants. L'événement a prouvé que cet effet était *direct*, c'est-à-dire conforme aux promesses ou aux menaces du rêve, si les figurants sont des personnes amies, *inverse* dans le cas contraire.

4°-5° Quant aux songes qui mettent en scène les objets appartenant à la cité, tels que ports, murailles, places, gymnases, édifices publics (δημοσία), ou la nature en général, la terre, la mer, les astres (κοσμικά), ils ne doivent pas être acceptés sans contrôle. Des docteurs en cette matière, Panyasis d'Halicarnasse et Nicostrate d'Éphèse, instruits sans doute par les défiances des gouvernements, ne reconnaissaient qu'aux hommes investis de fonctions publiques, magistrats ou prêtres, le droit d'avoir de pareils songes. Chez les simples citoyens, ces rêveries n'indiquaient que des préoccupations malsaines, car elles ne leur seraient pas venues s'ils ne s'étaient mêlés de ce qui regarde les autorités constituées.

L'adresse du songe ainsi obtenue par l'examen des per-

sonnes ou objets évoqués par l'imagination, il fallait en apprécier la *qualité* et la *quantité*.

Artémidore paraît peu satisfait des rapports vagues d'où ses prédécesseurs ont fait dépendre la détermination de la *qualité*. Ces rapports, dont certains faiseurs de classifications ont aperçu jusqu'à deux cent cinquante, se ramènent à six idées fondamentales ou élémentaires (στοιχεῖα) : celles de *nature* (φύσις), de *loi* (νόμος), de *coutume* (ἔθος), de profession ou d'*art* (τέχνη), de *nom* (ὄνομα) et de *temps* (χρόνος)[1]. On prétendait donc qu'un songe était heureux ou malheureux, suivant qu'il se trouvait en harmonie ou en désaccord avec ces notions, prises comme critérium. Mais on s'expose de cette façon à bien des méprises. Un potier rêva qu'il battait sa mère; il semblait pécher contre la loi, et cependant il fit fortune en battant et pétrissant notre mère commune, la terre. Aristide, le jurisconsulte, allait toujours vêtu de blanc; malade, il se vit habillé de même sorte. Le songe paraissait conforme à sa coutume particulière et, par conséquent, heureux. Pourtant Aristide mourut, car, au-dessus de ses habitudes personnelles, il y avait la coutume générale qui fait mettre les morts dans des linceuls blancs.

Il résulte de ces exemples, non pas que la méthode est mauvaise, mais qu'elle est d'une application difficile. Artémidore, qui semble en faire fi, s'en sert à chaque instant. Rien de plus fréquent, chez lui, que des interprétations modifiées suivant les coutumes locales, les habitudes particulières, les professions, ou fondées entièrement soit sur le sens, soit sur le caractère heureux ou malheureux des mots ou *noms*. Il déclare lui-même qu'à moins de circonstances particulières, les songes conformes aux mœurs locales sont heureux et ceux qui rappellent des coutumes étrangères, malheureux[2]. Ainsi, rêver qu'on a la tête rasée est un présage fâcheux; mais le

1) Artemid., I, 3; IV, 2. — 2) Artemid., I, 8.

même présage est heureux pour les prêtres d'Isis et les histrions, qui ont l'habitude de se raser de la sorte[1]. De même, si un médecin parle de médecine en rêve, l'effet du songe est pour son interlocuteur, tandis qu'il serait pour le médecin lui-même, si la conversation avait roulé sur la jurisprudence[2].

En tout cas, le système qu'il préconise exclut tout critérium fixe pris en-dehors du songe, et n'aboutit qu'à déterminer les rapports de qualité entre le songe et son effet. Ces rapports sont au nombre de deux, le direct et l'inverse[3]. Un songe peut être heureux en soi, dans sa forme (κατὰ τὸ ἐντός) et heureux dans son effet (κατὰ τὸ ἐκτός) ; malheureux en soi et malheureux dans son effet; mais il peut être aussi heureux dans sa forme et funeste dans son effet, ou, au contraire, d'aspect menaçant et d'effet heureux. C'est au devin à juger du caractère du songe d'après la fortune ou les habitudes, ou la préoccupation, ou l'âge des clients[4]. Un homme rêve qu'il est décapité : mauvais présage s'il a des parents ou des fils à perdre; mais s'il est sous le coup d'une accusation capitale, il en sera quitte pour un supplice imaginaire, attendu qu'on ne peut pas être décapité deux fois[5]. Se voir mis en croix passerait à première vue pour un pronostic fâcheux, mais si le songeur est prêt à s'embarquer, cela signifie qu'il sera heureusement porté par le bois de son navire; s'il est pauvre, qu'il sera élevé au-dessus de sa condition; s'il est esclave, qu'il recouvrera la liberté, dont la mort est très-souvent le symbole[6].

L'onirocritique ne doit pas oublier non plus qu'un songe complexe peut être heureux et malheureux en même temps[7].

Avec de pareilles règles, il est impossible de jamais trouver la théorie en défaut.

L'appréciation des songes au point de vue de la *quantité*

1) Artemid., I, 22. — 2) Artemid., IV, 33. — 3) Artemid., I, 5. Cf. Lucan. *Phars.*, VII, 21. — 4) Artemid., IV, 21. — 5) Artemid., I, 35. — 6) Artemid., II, 53 — 7) Artemid., IV, 65.

a aussi son importance, car on pourrait être tenté de mesurer l'énergie de l'effet à l'intensité ou au nombre des images. Ici encore, le rapport entre le signe et la chose signifiée est tantôt direct, tantôt inverse[1]. Il faut savoir que certains songes signifient beaucoup de choses par beaucoup de signes, (πολλὰ διὰ πολλῶν) ou, s'ils sont très-simples, annoncent des incidents de peu d'importance (ὀλίγα δι' ὀλίγων); d'autres, au contraire, enferment quantité de présages dans un petit nombre de signes (πολλὰ δι' ὀλίγων), ou encore accumulent des accidents très-complexes pour aboutir à un présage de peu de portée (ὀλίγα διὰ πολλῶν). Ainsi, un homme rêva qu'il avait perdu son nom. Mince présage en apparence; mais l'individu en question perdit son fils, sa fortune, fut condamné par toutes les juridictions, exilé, et finit par se pendre, se plaçant ainsi parmi ceux dont on ne prononce plus le nom, même dans les banquets funèbres. Un autre, au contraire, eut un rêve compliqué, rempli d'aventures miraculeuses, lequel signifiait simplement qu'il se casserait la jambe.

L'onirocritique ne peut pas donner de règles formelles en cette matière. Là, comme toujours, la solution dépend en grande partie des renseignements relatifs à la personne du songeur. L'énergie des présages se mesure souvent à l'importance de celui qu'ils concernent. Artémidore approuve tout à fait, à ce point de vue, le vers-proverbe de Callimaque:

Car les dieux, aux petits, font de petits présents[2].

Seulement, le devin doit se garder d'une méprise facile à commettre dans l'évaluation du rapport de quantité. Il faut qu'il sache s'il a affaire à un songe simple dont tous les détails servent à établir le même pronostic, ou à un songe composé σύνθετος) qui contient plusieurs présages distincts et dont les diverses parties doivent être interprétées isolément[3].

1) Artemid., I, 4. — 2) Αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ διδοῦσι θεοί. Artemid., IV, 84. — 3) Artemid., IV, 35.

Enfin, le songe une fois classé à tous points de vue, analysé et convenablement interprété, il reste encore à élucider un point qui importe beaucoup à la vie pratique : il faut fixer à la réalisation du pronostic une date approchée; sans quoi, la vie entière pourrait s'écouler dans l'attente de pareilles échéances. Mais c'est là une tâche tout aussi épineuse que les précédentes, attendu qu'il n'y a pas non plus de critérium décisif en cette matière. On peut trouver cependant quelques indications dans le songe lui-même. S'il a été reconnu *théorématique*, on sait par là-même que son accomplissement doit être immédiat; s'il est *allégorique*, il faut examiner la nature des symboles offerts[1]. « A ceux qui te demanderont dans combien de temps les songes se réalisent, tu répondras que tous les objets qui, dans la réalité, ont leur effet à une époque fixe, ont aussi, vus en songe, une échéance analogue, comme les jeux, les panégyries, les archontes, les stratèges et autres choses semblables; tandis que tout ce qui, dans la réalité, arrive à époque variable ou dans un laps de temps illimité, a aussi une échéance illimitée. Les objets dont on ne se sert qu'un moment dans la journée ont leur effet en quelques jours; ceux dont on use plus longtemps le font attendre plus longtemps. Les choses qu'on voit de loin, comme ce qui est dans le ciel, arrivent plus lentement, à cause de la distance[2]. » Ces règles empiriques ne devaient pas jeter un grand jour sur la question. Quand le songe contenait des figures d'animaux, on pouvait obtenir une approximation plus exacte, car « les animaux produisent leur effet au bout d'autant de temps qu'il leur en faut pour naître, c'est-à-dire qu'ils en passent dans le ventre de leur mère. »

Mais, en définitive, il fallait toujours en revenir aux probabilités dont le bon sens est juge. « Admets des pronostics d'effet moyen et des laps de temps en harmonie avec les circonstances

1) Artemid., IV, 1. — 2) Artemid., IV, 84.

qui environnent chaque objet aperçu ou avec l'attente des clients, car il serait ridicule, en présence d'un homme qui craint ou espère pour le lendemain et qui a fait un songe, d'aller expliquer ce qui arrivera au bout de l'année. »

On le voit : dans toutes les difficultés de son art, le devin onirocritique prend toujours son point d'appui sur la personne même de son client. Le client est si bien la mesure de toutes choses que le même songe, non-seulement a des sens différents quand il apparaît à des personnes différentes, mais doit être interprété diversement lorsqu'il se représente plus d'une fois au même individu, parce qu'à chaque fois les circonstances dans lesquelles se trouve le songeur, et surtout l'impression qu'il a éprouvée pendant le rêve, ont changé. Ainsi un parfumeur rêva qu'il n'avait plus de nez ; il perdit sa fortune et ferma boutique. Le même songe revint plus tard, s'adressant cette fois, non plus au négociant, mais à l'homme. Le résultat fut que l'infortuné, victime d'une calomnie, se vit montré au doigt comme s'il avait eu le visage difforme. Lorsqu'il rêva pour la troisième fois qu'il avait perdu son nez, ce fût son arrêt de mort : il allait tomber au pouvoir de la camarde[1].

Quant à l'impression éprouvée pendant le rêve, elle est si importante qu'elle peut modifier considérablement le pronostic. « Tous les songes qui annoncent des malheurs, si l'âme du songeur n'est pas désagréablement affectée, n'amèneront que des maux moins sérieux et, pour ainsi dire, de nul effet ; de même pour les songes qui présagent du bonheur ; ces biens seront imparfaits et bien moindres, au cas où l'impression n'aurait pas été agréable[2]. »

Les classifications, observations et avertissements qui précèdent constituent à peu près tout ce que des siècles de pratique ont pu donner de règles générales à l'exégèse des

1) Artemid., IV, 27. — 2) Artemid., I, 12.

songes. Il faut y ajouter le vocabulaire onirocritique, c'est-à-dire la traduction des principaux symboles, fondée sur des associations d'idées ou analogies plus ou moins naturelles, car, dit Artémidore, « l'onirocritique n'est autre chose que le rapprochement des semblables[1]. » Le reste dépend absolument de l'instruction personnelle du devin, de la sûreté de ses informations et de la rectitude de son jugement.

Que ne devait pas savoir l'onirocritique pour s'orienter au milieu des images bizarres soumises chaque jour à son appréciation! Non-seulement il devait connaître à fond le langage symbolique, qui est l'instrument même de son art; non-seulement il devait être versé dans l'histoire et la mythologie courante pour interpréter les réminiscences et allusions historiques ou mythologiques[2]; mais on peut dire qu'il était obligé d'acquérir une compétence universelle en matière de divination[3].

En effet, le caractère spécial de la divination par les songes, celui qui la rend digne d'une attention toute particulière, c'est — nous l'avons dit déjà, — de renfermer et de résumer toutes les branches de la mantique nationale, en les complétant par l'adjonction d'une science qui les met toutes à contribution, la *tératoscopie*, ou interprétation des prodiges. La tératoscopie, qui suppose déjà des connaissances universelles par cela seul qu'il faut connaître toutes les lois de la nature pour distinguer les prodiges des phénomènes naturels, est contenue tout entière dans l'oniromancie. Celle-ci vit dans le prodige, comme dans son élément ordinaire; elle le dépasse même, puisqu'elle interprète jusqu'à l'invraisemblable, l'impossible, l'absurde; tandis que, du côté opposé, elle en sort, de temps à autre, pour juger des images conformes à leurs modèles naturels.

1) Artemid., II, 25. Cf. Cic. *Divin.*, II, 60. L'ouvrage d'Artémidore est un vocabulaire de ce genre. L'auteur y passe en revue tous les objets symboliques que peuvent lui offrir ses notes et ses souvenirs. — 2) Artemid., IV, 43, 47, 63. — 3) *Quid ergo? ad haec mediocri opus est prudentia an et ingenio praestanti et eruditione perfecta?* (Cic. *Divin.*, II, 63.)



L'oniromancie est donc comme une vaste encyclopédie de la divination, où nous allons retrouver sans peine toutes les méthodes analysées jusqu'ici.

Soit, par exemple, une image qui tombe dans le domaine de l'ornithomancie, l'apparition d'un oiseau. L'onirocritique est obligé de savoir, comme l'augure, à quelle divinité la tradition adjuge chaque espèce, car « tous les animaux qui sont consacrés aux dieux indiquent ces dieux eux-mêmes[1]. » Il doit ensuite examiner les mœurs de l'espèce en question et faire des rapprochements analogiques avec les affaires humaines, c'est-à-dire, en somme, reprendre à nouveaux frais les raisonnements qui jadis ont servi de base à la tradition augurale. La consultation suivante pourrait aussi bien être signée par un augure que par un interprète de songes. « Voir un aigle assis sur une pierre ou perché sur un arbre très-élevé est bon signe pour ceux qui s'apprêtent à l'action, mauvais pour ceux qui craignent. Le voir voler doucement, sans précipitation, est également bon signe, mais l'effet en est d'ordinaire plus lent[2]. » Veut-on un prodige ornithoscopique? Les songes les multiplient et fournissent toutes les copies des prodiges réels. « Un aigle se reposant sur la tête de l'observateur présage la mort pour celui-ci, car tout ce que l'aigle saisit de ses ongles meurt[3]. » Le prodige réel aurait été interprété de la même manière, pour les mêmes raisons. Aussi, les onirocritiques empruntaient-ils souvent leurs interprétations aux tératoscopes et étaient eux-mêmes consultés sur les prodiges. Artémidore, en un certain endroit, renvoie, pour plus amples renseignements, au traité *Des prodiges et signes* de Mélampus, « estimant qu'il n'y a aucune différence entre ce qui se passe durant le jour et ce qui apparaît en songe, car on arrive, de part et d'autre, au même pronostic, comme nous l'avons souvent vérifié par l'expérience[4]. »

1) ARTEM., III, 28. — 2) ARTEM., I, 44. — 3) ARTEM., II, 12. — 4) ARTEM., IV, 56.



Sur la foi de cette assertion, on pourrait emprunter à l'expérience oniroscopique de quoi compléter le peu que nous savons sur l'extispicine réelle. On peut rêver qu'on dissèque un animal; on peut aussi songer que l'on est soi-même traité de la sorte. C'est ce dernier cas que considère Artémidore; mais, si étrange que paraisse l'exemple choisi, il se prête à une assimilation toute naturelle, attendu que la victime, dans les sacrifices réels, représente en tout celui qui l'offre et pour qui l'on en consulte les entrailles. L'haruspice aurait donc pu raisonner comme le fait l'onirocritique, et localiser, comme lui, les pronostics dans les diverses parties interrogées par son scalpel, faisant représenter le conjoint de son client par le cœur et les poumons; le fils et les soucis par le foie; l'argent et les femmes par la vésicule du fiel; les plaisirs par la rate; les enfants et les usuriers par les intestins; les frères et la parenté par les reins. Artémidore a peut-être pris sa conclusion dans un manuel d'extispicine. « Lorsque ces parties demeurent en place, elles indiquent que ce qu'elles représentent durera; doublées, toutes ensemble ou dans une partie isolée, elles indiquent que l'effet représenté sera double[1]. »

La divination qui est le plus largement représentée dans l'oniromancie est la divination populaire par les rencontres fortuites ou symboles (ἀπαντήσεις — σύμβολοι)[2]. Les gens superstitieux qui remplissaient de ces préoccupations leur vie domestique et leurs voyages, pouvaient s'adresser de confiance à l'onirocritique, aussi bien pour les incidents réels que pour les incidents imaginés, les uns et les autres ayant même valeur. Il n'est pas une page du livre d'Artémidore qui ne fournisse un appoint à la symbolomancie. Supposons qu'un individu timoré ait rencontré des ânes chargés et soit tenté d'y voir un présage. Le présage sera le même que s'il avait rêvé cette rencontre. Or, « des ânes chargés, obéissant à leurs conducteurs,

1) Artemid., I, 20. — 2) Voy., ci-dessus, p. 119-122. 148.

d'ailleurs bien portants et marchant d'un bon pas, sont d'heureux augure pour un mariage ou une association; pour les voyages, ils présagent une entière sécurité, mais des délais et lenteurs à cause de la lourdeur de leur marche[1]. »

On sait que la belette était généralement redoutée des gens à frayeurs. Artémidore nous donne le sens de ses apparitions. « La belette indique une femme rusée et méchante ou un procès, parce que δίκη et γαλῆ font en chiffres le même compte; et aussi la mort, car, ce que la belette prend, elle le corrompt; puis, des bénéfices et utilités, parce que certains l'appellent κερδώ (*gain*). On peut apprécier ces différences en l'observant, selon qu'elle s'approche ou s'éloigne, qu'elle fait ou subit quelque chose d'agréable ou de désagréable[2]. »

Il devait arriver souvent que des gens en quête d'un conseil surnaturel fissent une sorte de pacte avec les dieux et convinssent avec eux de prendre pour symbole le premier objet qui s'offrirait à leur vue. Pour ceux-là, les répertoires onirocritiques étaient une mine inépuisable de renseignements.

Ce procédé est surtout connu par l'emploi qu'on en faisait dans la divination clédonomantique. La clédonomancie tient aussi une grande place dans l'interprétation des songes et y est représentée sous tous ses aspects. Que l'on voie des individus portant des noms comme Ménon ou Ménécrate, on en conclut qu'il faut s'abstenir de voyager. Zénon, Zénophile, Théodore donnent bon espoir aux malades; Karpos, Elpidophoros et Eutychos indiquent un bénéfice pécuniaire. D'autre part, Thrason, Thrasylos, Thrasymachos encouragent à agir en enjoignant de ne pas hésiter[3]. On connaît le calembour qui rassura Alexandre devant Tyr. Le conquérant, impatient et presque découragé par les lenteurs du siège, rêva qu'il voyait un satyre danser sur son bouclier. Aristandre de

1) Artemid. *Ibid.* — 2) Artemid., III, 28. — 3) Artemid., III, 38.

Telmesse déclara que nul présage ne pouvait être plus heureux, attendu que Satyros signifie « Tyr est à toi (Σὰ Τύρος)[1]. » Artémidore use à chaque instant de ce procédé fécond en résultats inattendus. C'est ainsi que, seul de tous les légumes, le pois (πίσος) est favorable, parce qu'il signifie confiance (πίστις)[2]; que les chèvres (αἶγες) indiquent les vagues de la mer, appelées métaphoriquement du même nom[3]; l'aigle (ἀετός), l'année présente (α' ἔτος)[4]. Le dieu Sérapis expliqua un jour, par une finesse étymologique, un songe que les plus habiles désespéraient d'élucider[5]. Seulement, l'expérience avait appris qu'il fallait parfois contrôler, à l'aide des renseignements supplémentaires, les résultats ainsi obtenus, surtout en ce qui concerne les noms propres. Le jurisconsulte Paulus, par exemple, ayant un procès, rêva qu'il avait pour avocat Nicon, c'est-à-dire le « victorieux. » Il était enchanté du présage, mais il existait réellement un Nicon qui avait été condamné jadis par la justice impériale, et Paulus perdit son procès[6]. Parfois aussi, on applique la clédonomancie là où elle n'a que faire. Un malade rêva qu'il voyait un certain Pison, et un devin lui promit là-dessus longue et heureuse vie. Mais le nom était ici chose indifférente, tandis qu'on avait négligé un détail important : c'est que ce Pison portait des parfums. Or, il les destinait à un enterrement, comme on s'en aperçut à la prompte mort du songeur[7].

Les songes parlants tiennent à la fois de la clédonomancie et de la cléromancie. Artémidore, en homme prudent, dresse une liste des êtres dont les paroles, allégoriques ou non, méritent créance[8]. Il place en première ligne les dieux, pourvu qu'ils apparaissent avec le caractère qui leur convient; puis les prêtres et les rois, les devins de bon aloi, les morts, les

1) Artemid., IV, 24. — 2) Artemid., I, 68. — 3) Artemid., II, 12. — 4) Artemid., II, 20. — 5) Artemid., IV, 80. — 6) Artemid. *Ibid.* — 7) Artemid., IV, 22. — 8) Artemid., II, 69; IV, 72.

enfants et les vieillards. Tous autres personnages sont légitimement suspects. D'ailleurs, il conseille de ne pas torturer le sens des oracles cléromantiques, lorsqu'ils sont suffisamment clairs par eux-mêmes. Si le sens est obscur, on se guide d'après le caractère général du poème d'où l'oracle a été extrait. Ainsi une servante rêva qu'elle entendait un vers d'Euripide. Ce vers ne signifiait rien par lui-même, mais il était tiré d'*Andromaque*, et la pauvre servante fut, comme Andromaque, victime de la jalousie de sa maîtresse[1].

La divination météorologique, dont l'art fulgural est la branche la plus importante, n'est pas non plus étrangère à l'onirocritique. Les foudres, bolides, comètes, arcs-en-ciel, nuages, vents, tremblements de terre apparaissent aussi bien en songe que dans la réalité. Toutefois, l'onirocritique était ici plus à l'aise que le devin chargé d'interpréter des phénomènes réels, parce que son pronostic était restreint à la personne du songeur, tandis qu'un arc-en-ciel ou un tremblement de terre véritable ne pouvaient avoir été ordonnés par la Providence en vue de fournir des présages à un seul individu. Cette réserve une fois faite, il est telle consultation onirocritique que l'on croirait rédigée par un météorologiste. « Un arc-en-ciel vu a droite est bon ; à gauche, mauvais. S'il est à droite ou à gauche en même temps, il faut s'orienter non d'après le spectateur, mais d'après le soleil. De toutes façons, c'est un présage heureux pour ceux qui sont dans une extrême pauvreté ou dans quelque autre malheur, parce que l'arc-en-ciel change l'état de l'atmosphère et que les malheureux ne peuvent que gagner au changement[2]. » Il est tel cas, cependant, où le signe vu en songe peut avoir sens opposé à celui qu'il aurait dans la réalité. Du moins, Nigidius Figulus soutenait « qu'un coup de foudre, même inoffensif, est, pour tout le monde, chose abominable, mais

1) Artemid., IV, 59. — 2) Artemid., II. 36.

que ceux qui en étaient frappés en songe y trouvaient un présage excellent, annonçant une brillante fortune[1]. »

A l'égard de l'astrologie, Artémidore garde une attitude défiante. Il subit de mauvaise grâce la domination de cette puissante rivale de l'onirocritique, qui dénature et menace de supprimer toutes les autres méthodes. Lorsqu'il parle des devins dignes de foi, il distingue deux sortes d'astrologues; les astrologues proprement dits (ἀστεροσκόποι) auxquels il veut bien avoir confiance, et les « mathématiciens généthlialogues » sur lesquels il ajourne son jugement[2]. On se demande si Artémidore n'entend pas par là réserver pour les prédictions astronomiques une créance qu'il refuse aux faiseurs d'horoscopes, ou s'il désigne par mathématiciens généthlialogues les calculateurs qui retrouvaient dans les noms propres les données du thème généthliaque.

En tous cas, il est obligé d'accepter les principes de l'astrologie et de se faire sur ce point le disciple de ses rivaux. « Il faut juger, dit-il, chaque astre considéré isolément soit d'après sa couleur, soit d'après sa grandeur, ou d'après son mouvement ou suivant la forme de ce mouvement, si l'on ne veut se tromper. Ceci deviendrait beaucoup plus clair en étudiant un traité d'astéroscopie. Chacun des astres produit des effets en harmonie avec son énergie propre[3]. » Nous avons examiné d'assez près l'astrologie elle-même pour ne pas nous attarder au reflet qu'elle projette dans l'onirocritique. Nous ne relèverons qu'un détail curieux qui montre jusqu'où l'astrologie étendait ses conquêtes et ses arguments. Certains de ses partisans avaient imaginé de mettre la main sur le monde des rêves et d'y transporter les biens et les maux que les astres annonçaient mais ne pouvaient introduire dans la vie à l'état de réalité; à peu près comme les théologiens placent dans la vie d'outre-tombe la rectification de tous les

1) Io. Lydus, *De ostentis*, 45. — 2) Artemid., II, 69. — 3) Artemid., II, 36.

torts de celle-ci. Artémidore proteste contre cette intrusion de doctrines qui n'allaient à rien moins qu'à supprimer son art au profit de l'infaillibilité astrologique. « Évite, dit-il à son fils, ces gens qui prétendent que les songes sont départis à chacun suivant sa naissance, les bons comme les mauvais. Ils disent que les astres bienfaisants, quand ils ne peuvent faire du mal, troublent et effrayent par le moyen des songes. Mais si cela était, les songes n'aboutiraient point, tandis qu'ils aboutissent, bons et mauvais, chacun suivant sa nature propre[1]. » La réfutation est digne de la doctrine qui la provoque, et nous pouvons regarder le débat comme terminé : mais il y a là un indice du sans-façon avec lequel l'astrologie toute-puissante disposait des traditions les plus anciennes et les plus respectées. Artémidore repousse aussi la distinction, d'origine astrologique, entre les songes nocturnes et les songes diurnes[2]. Il sentait bien qu'une fois entré dans cette voie, on serait obligé de tenir compte de l'heure exacte, c'est-à-dire de la position des astres au-dessus de l'horizon, et que la science onirocritique renoncerait à son indépendance pour s'absorber dans l'astrologie.

Si l'onirocritique ne se hasardait que timidement à manier les principes astrologiques, elle s'emparait avec moins de scrupules des procédés mathématiques. Comme le mathématicien, l'onirocritique se livre à la supputation des lettres convertibles en chiffres, soit isolées, soit groupées en mots : il distingue, s'il lui plaît, les voyelles, les demi-voyelles et les consonnes, les ajoute ou les retranche, et établit ses conjectures sur les résultats[3]. En effet « avec les songes ingrats et qui n'ont pour ainsi dire pas d'anse, il faut s'ingénier par soi-même, surtout lorsqu'on y trouve des lettres qui n'ont pas de sens intrinsèque ou un nom qui n'a pas de rapport

1) Artemid., IV, 59. — 2) Artemid., I, 7. — 3) Artemid., II, 70; III, 28. 34. 45; IV, 24.



avec le reste. On est obligé tantôt de transposer, tantôt de changer ou d'ajouter des syllabes, parfois d'imaginer des équivalents[1]. »

La méthode des équivalents (ἰσόψηφα) est la grande ressource des devins aux abois. Elle consiste à expliquer le sens d'un mot par un autre mot de même valeur arithmétique. La liste serait longue de ces rapprochements étranges relevés par Artémidore. Croirait-on que la hernie signifie une perte parce que κήλη vaut ζημία; la belette, pour une raison semblable, un procès; et que la lettre ρ' (= 100) a, de ce chef, un nombre considérable de sens différents ? Cependant Artémidore conseille d'être prudent et de ne se servir des équivalences que pour confirmer des rapprochements justifiables même en-dehors du calcul[2]. Quant à l'*anagramme*, qui est une autre application du système des équivalents, le professeur d'onirocritique dit naïvement : « Lorsque tu expliqueras un songe à quelqu'un et que tu voudras avoir l'air plus capable qu'un autre, je te conseille de t'en servir; mais n'en use jamais pour ton compte, parce que tu te tromperas[3]. »

Mais l'onirocritique emploie des méthodes de calcul plus originales encore. Il arrive parfois qu'on entend proférer en songe un nom de nombre ou un mot qui en tient lieu. Ce chiffre se rapporte d'ordinaire à la durée de la vie; mais il peut représenter des années, des mois ou des jours : il peut, en outre, représenter la somme totale de la vie ou seulement ce qui reste à courir. Il y a bien là déjà de quoi être perplexe. En effet, lorsqu'un individu entendit répondre : « Non (οὔ)! » à une question par lui adressée, comment pouvait-on savoir que ces deux lettres qui, converties en chiffres et addition-

1) Artemid., I, 11. — 2) Artemid., IV, 24. Voy. une application, d'ailleurs assez obscène, de l'*isopséphie* (πρωκτός = χρυσός) dans l'Anthologie Palatine (XII, 6). — 3) Artemid., IV, 23.

nées, font 70 + 400, indiquaient le nombre de jours qui lui restaient à vivre[1]?

En général, les onirocritiques prenaient le parti de compter les chiffres pour des années et faisaient des efforts inimaginables pour ne pas sortir des limites du vraisemblable, c'est-à-dire pour ne pas dépasser le chiffre de cent ans, durée maximum de la vie humaine. Voici comment ils procédaient, en supposant qu'ils eussent affaire à des noms de nombre. « Ceux des nombres qui, écrits en toutes lettres, donnent une somme inférieure à 100, il faut les écrire, les calculer et prendre le résultat pour ce qu'il est. Il n'y en a que quelques-uns dans ces conditions; *un* (ἕν), *une* (μία), *six* (ἕξ), *dix* (δέκα), *onze* (ἕνδεκα), *dix fois dix* (δεκακιδέκα). *Un* vaut 55, car il s'écrit par un ε' (= 5) et un ν' (= 50) : *Une* vaut 51, ayant les lettres μ' (= 40), ι' (= 10) et α' (= 1) : *six* vaut 65, se composant de ε' (5) et= ξ' (= 60)... On trouvera de même que *dix* vaut 30; *onze* 85; et *dix fois dix* 90...[2] » Mais, lorsque les sommes ainsi obtenues dépassent 100, le système change. On ne compte plus les lettres, mais on prend la quantité telle qu'elle est énoncée et on y ajoute les unités comprises dans la progression arithmétique établie depuis l'unité jusqu'à ce chiffre. Ainsi le nombre *deux* (δύο) qui, suivant la méthode précédente, vaudrait 474, « est représenté par 2 : en y ajoutant le chiffre 1, nous disons que cela fait 3. *Trois* additionné avec 2 et avec 1 donne 6; de même *quatre*, avec la somme des quantités antérieures, devient 10, et *cinq*, 15. »

Il fallait encore avoir soin de ne pas mêler les deux méthodes en additionnant, dans la seconde, des chiffres qui avaient dans la première une valeur propre; le chiffre 1 étant seul, on ne sait pourquoi, excepté de cette règle. Ainsi, en évaluant *sept*, on éliminait le 6 et on obtenait 7 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 = 22.

1) Artemid., II, 70. — 2) Artemid., IV, 22.

Mais, même avec ces deux systèmes, on ne pouvait suffire à tout. Le premier est fort restreint, et le second ne donne plus de résultats acceptables au-dessus de *trente*, qui vaut 99. Il en fallut donc un troisième, fondé sur le numéro d'ordre des lettres-chiffres dans l'alphabet. Soit le nombre *quarante*. Le chiffre-lettre qui l'exprime est μ', douzième lettre de l'alphabet. Par conséquent, quarante vaut 12, cinquante (ν') vaut 13, et ainsi de suite.

Ce n'est pas tout. Ces calculs ingénieux ne vont bien qu'aux quantités exprimées par un seul mot ou par une seule lettre. Pour les autres, il faut distinguer. « Si quelqu'un s'entend dire : « Tu vivras vingt-six ans,» il faut séparer les deux quantités, prendre *vingt* pour 20 et *six* pour 65, comme on l'a vu plus haut. On a pour total 85. »

Si, en dépit de toutes les combinaisons, — dont nous n'avons pas, tant s'en faut, épuisé la liste, — le calculateur arrive à des quantités trop fortes, il se rejette alors sur les mois et les jours.

Le cas le plus embarrassant était peut-être celui qui se présentait lorsqu'un songe promettait à un homme déjà âgé un nombre d'années trop fort pour être ajouté à son âge actuel et trop faible pour représenter sa vie entière. On y avait pourvu. « Si un individu, âgé de soixante-dix ans, entend quelqu'un lui dire : « Tu vivras cinquante ans,» il vivra encore treize ans. Car il ne saurait être question des années écoulées, puisque leur nombre dépasse cinquante, et, d'autre part, il est impossible que l'on ait cinquante ans à vivre quand on en a soixante et dix. Ainsi, l'individu vivra treize ans, parce que la lettre L, qui représente cinquante, occupe dans l'alphabet le treizième rang. »

On est presque tenté d'admirer les ruses d'une foi imperturbable qui transforme en preuves les difficultés mêmes contre lesquelles elle paraissait désarmée, et rien ne jette un plus

grand jour sur l'histoire psychologique de l'humanité que ce prestige irrésistible des idées préconçues.

Les pages que nous venons de citer auraient pu entrer, sans modifications, dans un traité de divination arithmétique.

L'oniromancie, qui contient, comme on le voit, tous les procédés de la divination inductive, résume aussi fidèlement ceux de la mantique intuitive. Elle doit apprécier ces phénomènes que l'imagination surexcitée croyait parfois apercevoir durant la veille, mais qui ne sont nulle part plus visibles et plus significatifs que dans les songes, c'est-à-dire les apparitions, muettes ou parlantes, des morts et des dieux. Elle n'est pas non plus étrangère aux méthodes de l'inspiration intime, puisqu'on peut s'attribuer en rêve l'enthousiasme prophétique. Enfin, l'oniromancie a la faculté de s'engendrer elle-même, car le songeur peut avoir rêvé qu'il rêvait ou tout au moins qu'il dormait.

La divination par les songes est donc bien une science encyclopédique. Elle s'associe de si près aux autres branches de l'art mantique qu'elle se trouve être à chaque instant leur tributaire et qu'on a peine à lui réserver un domaine propre où elle n'ait rien à apprendre que d'elle-même. Ce domaine, elle se l'est fait cependant et elle y a trouvé gloire et profit. Il n'est pas une méthode divinatoire qui lui ait disputé la clientèle des malades. L'*iatromantique*, ou divination appliquée à la médecine, a tenu, dans l'histoire religieuse de la Grèce, une place considérable. Exercée d'abord au nom des anciennes divinités telluriques, puis transmise par le centaure Chiron, fils de Kronos, aux dieux Olympiens, et représentée depuis lors par le fils d'Apollon, Asklêpios (Esculape), associé pour cet office philanthropique au dieu égyptien Sérapis, elle a, pendant huit siècles, consolé, nourri d'espérances surnaturelles et parfois, l'expérience aidant, guéri les malades qui venaient

dormir et rêver dans ses sanctuaires[1]. Elle s'est imposée par là à la foi des peuples, et sa domination s'était, avec le temps, si bien affermie que le christianisme lui-même n'a pu la lui arracher autrement qu'en imitant ses procédés et en surpassant ses miracles[2].

Nous aurons occasion, en parlant des oracles d'Asklêpios et de Sérapis, d'étudier de plus près l'incubation iatromantique. Il nous suffit de compléter l'exposé de la méthode générale en indiquant la manière de convertir les songes en prescriptions médicales. Le procédé n'est qu'une application particulière du symbolisme employé par l'exégèse onirocritique. Il n'y a, entre un songe ordinaire et un songe iatromantique, qu'une seule différence; c'est que ce dernier, envoyé, dans un but déterminé, par un dieu médecin, en un lieu spécialement destiné aux consultations médicales, doit contenir des données qu'il faut utiliser soit pour le diagnostic, soit pour le pronostic, soit enfin pour le traitement. Le champ des recherches se trouve par là circonscrit, et l'homme de l'art est invité à choisir, parmi les interprétations possibles du même symbole, celles qui se rapportent à la question posée[3]. Parfois le dieu voulait bien n'envelopper ses conseils que d'un voile transparent. Ainsi, un individu malade de l'estomac, ayant demandé une ordonnance à Asklêpios, rêva qu'il entrait dans le temple du dieu, et que le dieu, lui tendant sa main droite, lui donnait ses doigts à manger. Il guérit en mangeant cinq dattes, car les gousses du palmier s'appellent des « doigts[4]. » Artémidore prétend même qu'il en était toujours ainsi, et s'élève contre les exégètes trop ingénieux qui, pour faire preuve d'esprit, calomnient les médecins célestes. Un dieu qui indiquerait du poivre en faisant

1) Cf. vol. III, *Oracles d'Asklêpios*. — *Oracles de Sérapis*. — 2) Voyez A. Maury, *Rev. Archéol.*, VI, p. 144; VII, p. 257. *Relig. de la Grèce antique*, II, p. 457. Il suffit d'indiquer, comme modèle d'incubation sacrée au moyen âge, les guérisons opérées au tombeau de saint Martin de Tours. — 3) Artemid., IV, 22. — 4) Artemid., V, 89.

paraître des Indiens, ou un coing en montrant un mouton de Crète, parlerait pour n'être pas compris et se moquerait de son malade. « Les ordonnances des dieux sont toujours simples et sans énigme ; les dieux appellent les onguents, les emplâtres, les comestibles et les boissons des mêmes noms que nous, ou bien, lorsqu'il faut deviner, ils ont soin d'être clairs. Ainsi, une femme qui avait un phlegmon au sein rêva qu'un mouton la tétait. Elle fut guérie par un cataplasme d'*arnoglosse* (langue d'agneau). Lorsque vous tombez sur un traitement, que vous l'ayez expliqué vous-même ou que vous en entendiez parler après coup, vous trouverez toujours, en y regardant de près, qu'il contient des choses parfaitement médicales et qui ne sortent pas de la doctrine suivie en médecine. Ainsi, Fronton le goutteux, ayant demandé une recette, rêva qu'il se promenait dans les *faubourgs* (προαστεῖον) ; il se frotta de *propolis* (πρόπολις) et fut soulagé [1]. »

La conclusion qu'en tire Artémidore, c'est qu'à toutes ses autres connaissances l'onirocritique doit joindre celle de la médecine. C'est, du reste, une étude à laquelle se livraient les desservants des oracles d'Esculape, créateurs de la médecine scientifique, qui mettaient d'accord la révélation et la science en tirant celle-ci de celle-là, en donnant l'une comme le résumé des expériences indiquées par l'autre.

Nous pouvons maintenant mesurer du regard la compétence presque illimitée de l'onirocritique, qui pouvait se vanter d'être à la fois la plus anciennement connue, la plus commode, la plus prompte et la plus utile de toutes les méthodes divinatoires. Il reste pourtant à examiner une question subsidiaire qui n'intéresse pas seulement l'onirocritique, mais la divination en général.

1) Artemid., IV, 22. Προαστεῖον et πρόπολις ont même composition et même sens. La *propolis* indiquée par le songe est une matière résineuse avec laquelle les abeilles construisent et ferment le vestibule de leur demeure.

Dans les songes obtenus par incubation, les dieux suggèrent les moyens de prévenir des malheurs qui ne sont point inévitables. On peut en dire autant de ces songes envoyés spontanément, en guise d'avertissements utiles, à des personnes qui, ainsi mises en garde, ont pu détourner le coup dont elles étaient menacées[1]. Mais, en présence d'un songe funeste, plein de menaces et vide de conseils, que fallait-il faire? N'y avait-il absolument qu'à se résigner et attendre? Un stoïcien eût été de cet avis, mais le vulgaire, la clientèle ordinaire des devins, demandait à la mantique autre chose que des condoléances fatalistes. La connaissance de l'avenir eût été considérée comme un mal, si elle n'avait abouti qu'à encombrer la vie de désespoirs sans remède. Artémidore ne paraît pas s'être préoccupé de cette question. Il pense sans doute, avec le sens commun ordinaire, que la plupart des prédictions sont conditionnelles et qu'un homme menacé d'un naufrage échappera au danger s'il évite de s'embarquer. Mais une pareille recommandation ne satisfaisait guère ceux qui connaissaient les nombreuses légendes et histoires fabriquées dans le but de montrer combien la destinée est inévitable et comment on va au-devant de ses arrêts en s'efforçant de parer ses coups. La religion grecque, qui s'est assimilé de bonne heure et a souvent couvert de sa garantie les pratiques divinatoires, n'a pas su achever ce merveilleux instrument de domination morale : elle n'a pas assez compris qu'après avoir satisfait le besoin de connaître l'avenir, il fallait satisfaire le besoin plus impérieux encore de le modifier. Elle recommandait bien, d'une manière générale, les sacrifices aux dieux qui détournent les maux (ἀποτρόπαιοι)[2] : mais le commun des hommes préfère à des

1) De là, sur les ex-votos, les expressions si fréquentes : ἐξ ἐγκελεύσεως θεοῦ — κατὰ κέλευσιν ou κατὰ πρόσταγμα θεοῦ. (C. I. Græc. 5892. 5937. 5994. etc.) — *divom monitu* (Orelli, 1790. 1872. etc. Cf. Plin., II, 7, 5. Plin. Jun. *Panegyr.*, 76. Val. Flaccus, I, 27. C. Zell, *Anleitung zur Kenntniss der röm Inschriften.*, p. 416. — 2) Cf. les *Dii averrunci* des Romains.



conseils vagues des recettes précises, capables de « paralyser » les présages funestes[1]. Aussi fut-elle souvent délaissée pour des pratiques occultes, pour des dieux étrangers, moins avares de promesses[2]. Elle transigea elle-même avec ces superstitions du dehors, accueillant, dans les plus respectés de ses cultes, les rites des purifications (Καθαρμοί). Mais elle n'alla pas plus loin et garda le silence sur des questions pareilles à celle que nous agitons en ce moment.

Aussi est-ce en-dehors d'elle que se sont élaborées certaines recettes propres à détourner l'effet des songes malheureux. « Les anciens, dit le scoliaste de Sophocle, avaient coutume, après un songe malheureux, de le raconter dès le matin au soleil, afin que celui-ci, qui est contraire à la nuit, rendît l'événement opposé au songe[3]. » Nous voyons en effet l'Iphigénie d'Euripide raconter au soleil un songe qu'elle a eu[4]. Les Romains, en pareil cas, prenaient Vesta pour confidente[5]. D'autres avaient recours à des purifications analogues aux Katharmes; ils se lavaient dans l'eau, surtout dans l'eau de mer, chaude ou froide, ou se roulaient dans la boue[6]. Plutarque, qui voudrait conserver le culte national dans sa pureté et sa simplicité originelle, déplore ces ridicules emprunts faits aux superstitions barbares. « Redoutez-vous un fantôme de songe?... faites venir la vieille sorcière qui purifie les gens en les frottant de drogues; plongez-vous dans la mer, passez des jours entiers assis par terre. Vous avez inventé de vrais maux de Barbares, ô Hellènes... Vous avez accrédité les immersions dans la fange et dans la bourbe, les observations du sabbat, les pratiques qui consistent à se jeter la face contre terre, à s'accroupir honteusement, à professer des adorations étranges[7]. »

1) Fulgence traduit le terme παράλυσις, employé en ce sens, par *eventuum immutatio* (Fulg. *Myth.*, III, 10). — 2) Plut. *Legg.*, X, 15, p. 520. — 3) Schol. Soph. *Electr.*, 424. — 4) Eurip. *Iphig. Taur.*, 43 sqq. — 5) Propert. *Eleg.*, II, 29, 27. — 6) Schol. Aristoph. *Ran.*, 1340. 1378. — 7) Plut. *De supersti t.*, 3.

Les partisans de la religion nationale avaient beau faire ; les aberrations dont il se plaignaient tenaient à une lacune de cette religion elle-même qui, en favorisant le développement de la divination, s'obligeait par là même à fournir les moyens de lutter contre la destinée, et qui, cependant, laissait ses fidèles désarmés en face de l'avenir. Le génie rationaliste de la Grèce avait fermé trop tôt l'ère des créations religieuses; celles-ci étaient restées incomplètes et on ne parvenait à les étayer qu'avec des matériaux disparates, empruntés à l'Orient. Celui qui ne se sentait pas assez d'énergie pour opposer à de sinistres présages la ferme volonté d'agir en homme libre ou le souci du devoir, qu'un Hector déclare « le meilleur des auspices, » allait noyer ses mesquines terreurs dans les purifications orientales. Une religion ne peut retenir autour d'elle les âmes vulgaires, modelées sur le type moyen de l'humanité, qu'en mettant à leur disposition des garanties palpables de bonheur, des symboles matériels derrière lesquels elles se croient protégées contre les assauts du dehors et, au besoin, contre leur propre conscience.

L'histoire de la divination tout entière démontre avec la dernière évidence que le sentiment plie la raison à ses exigences et que les illusions aimées n'ont pas besoin de preuves. La vogue ininterrompue de l'oniromancie est d'autant plus digne d'être notée, à ce point de vue, que ce genre de divination, dépouillé de toute solennité extérieure et réellement populaire dans la pleine acception du mot, était soumis, tous les jours et pour tout le monde, au contrôle de l'expérience. Les innombrables déceptions éprouvées par les clients des onirocritiques pendant des siècles n'ébranlèrent pas la foi dans le caractère surnaturel des songes, et l'on répéta dans tous les âges ce qu'Ammien Marcellin dit après tant d'autres, que : « la certitude des songes serait entière et indubitable, si

les interprètes ne se trompaient pas en raisonnant leurs conjectures[1]. »

La philosophie ne toucha qu'avec le plus grand ménagement à cette croyance, qui pouvait invoquer en sa faveur le consentement universel. Elle n'osa pas révoquer en doute des faits qui remplissaient toutes les légendes et toutes les histoires[2], ou attaquer, même indirectement, une science qui pouvait paraître ridicule chez les devins de la rue, mais dont la clientèle des oracles médicaux attendait son salut. Les philosophes justifièrent, au contraire, la foi générale par des théories ingénieuses qui ne prouvaient rien, mais expliquaient tout. Les stoïciens, champions zélés de la divination, se distinguèrent, comme toujours, dans l'art de conduire le raisonnement à un but marqué d'avance. A tous les arguments amassés par le scepticisme académique pour harceler les partisans de la divination oniromantique, les stoïciens opposaient les recueils de faits qu'ils compilaient de toutes parts.

Du reste, ces arguments sont plutôt des questions, auxquelles un seul fait bien constaté imposerait silence, que des réductions à l'absurde qui forceraient à interpréter d'autre manière les faits les plus certains. Quand Cicéron les jette coup sur coup à son interlocuteur chargé du rôle des stoïciens, on sent bien qu'il a raison et que le parti pris peut seul résister à cet assaut du bon sens ; mais il ne démontre pas que l'invraisemblable ne puisse pas être vrai. Les songes, avec leurs énigmes puériles et souvent inintelligibles, ne sont pas un langage digne des dieux, qui pourraient et devraient parler plus clairement, s'il veulent que leurs avis soient utiles. Sans doute ; mais on répondra que les dieux choisissent les moyens qu'il leur plaît et qu'à tout prendre, ils eussent été moins sages si, comme le voudrait le critique, ils avaient

1) Amm. Marc., XXI, 1, 12. — 2) Sur le rôle des songes dans la dramaturgie grecque, voy. J. Girard, *le Sentiment religieux en Grèce*, p. 457 sqq.



parlé aux gens éveillés, ou en termes catégoriques, ou s'ils avaient épargné leurs avertissements à ceux qui font fi des songes; car ils auraient, de cette façon, porté atteinte à la liberté humaine.

Les songes, poursuit le raisonneur, peuvent s'expliquer sans l'intervention du merveilleux, et le hasard suffit à produire les coïncidences constatées entre les songes et les événements. Soit: mais c'est bien là une théorie, qui ne saurait infirmer une théorie fondée sur des principes différents. On peut même dénier toute valeur scientifique aux procédés d'exégèse sans supprimer pour cela le fait de la révélation par les songes. Il resterait seulement à attendre d'une plus longue expérience le secret du langage divin. « Un coureur, dit Cicéron[1], au moment de figurer à Olympie, rêva qu'il était devenu aigle. Un interprète lui dit : Tu as remporté la victoire, car il n'y a pas d'oiseau qui ait le vol plus rapide que celui-là. Lourdaud, dit Antiphon au même individu, ne vois-tu pas que tu es battu ? L'aigle est un oiseau qui pourchasse et poursuit les autres, et qui, par conséquent, vient toujours derrière[2] ! » Le trait est plaisant; mais, loin de discréditer l'oniromancie, l'anecdote montre comment elle pouvait devenir une science expérimentale. L'issue du concours dut décider entre les deux interprétations proposées et ajouter un arrêt à la jurisprudence onirocritique.

La réputation d'Antiphon et d'Aristandros de Telmesse, comme le grand nombre d'auteurs qui ont écrit sur les songes, montrent bien que, au-dessus de ces « conjecteurs » de bas étage, que Cicéron déclare « absolument vides et ignorants[3], » il y avait une tradition régulière, maintenue par des hommes sérieux et instruits, auxquels il faut ajouter les desservants des oracles médicaux. On ne peut guère noter dans les annales de l'oniromancie de ces périodes de grande faveur ou

1) Cic. *Divin.*, II, 60 sqq. — 2) Cic. *Divin.*, II, 70. — 3) Cic. *Divin.*, II, 63.

de complet délaissement que l'on rencontre chez d'autres spécialités. Cette méthode a fonctionné d'une manière continue, suffisant aux besoins de chaque jour et marquant çà et là sa trace dans l'histoire, lorsque quelque grand événement pouvait se résumer en un songe légendaire, comme la ruine de Troie dans le songe d'Hécube, la fondation de l'empire de Cyrus dans celui de Mandane, la chute de la royauté à Rome dans le songe de Tarquin.

Ainsi consacrée par la tradition, respectée par la science, installée dans les habitudes de la vie intime, elle a été la forme ordinaire, normale et comme naturelle d'une révélation dont nous allons étudier la forme accidentelle dans les apparitions des morts et des dieux.

CHAPITRE DEUXIÈME

DIVINATION NÉCROMANTIQUE [*]

Rapports intimes de l'onirocritique et de la nécromancie. — La nékyomancie homérique. — Les évocations individuelles. — Influence de la magie et du mysticisme. — Rites nécromantiques. — Pseudo-nécromancie : méthodes diverses. — La *lécanomancie* intuitive. — Les théophanies.

L'oniromancie mène, par une transition insensible, à la nécromancie ou révélation par les âmes des morts [1].

Il suffit, pour passer de l'une à l'autre, que le consultant perçoive, dans l'état de veille, des images ou des sons qui ont souvent hanté ses rêves [2]. Il n'y a, entre les deux procédés, d'autre ligne de démarcation que cette limite incertaine qui sépare la veille du sommeil ou, plus exactement, l'hallucination du rêve.

Ceux qui allaient dormir sur les tombeaux pour obtenir

[*] N. Fréret, *Sur les oracles rendus par les âmes des morts*. 1749. (Mém. de l'Acad. des Inscript., XXIII, p. 174-186.)

J. C. Köhler, *De origine et progressu necyomantiae sive Manium evocationis apud veteres tum Graecos tum Romanos*. Liegnitz. 1829.

1) Νεκυομαντεία — νεκρομαντεία — ψυχομαντεία — σκιομαντεία. De *nécromancie*, interprétée comme *nigromancie*, vint au moyen âge la magie *noire*, celle qui se servait des démons. — 2) C'est ainsi que, selon Zosime, Serena, femme de Stilicon, poursuivie d'imprécations par une Vestale, pour avoir enlevé un collier à Cybèle, eut souvent « soit en dormant, soit en veillant, » une vision qui la menaçait de mort. (Zosim., V, 38.)

des songes révélateurs[1] voyaient sans doute, la plupart du temps, le défunt dont ils invoquaient l'assistance leur apparaître. L'impression pouvait être assez vive pour qu'il ne fût pas toujours facile de décider si la vision les avait trouvés éveillés ou endormis; si l'ombre aperçue ou la voix entendue avait ou non une réalité objective. On croyait même, nous l'avons vu, à la réalité substantielle des apparitions entrevues durant le sommeil; les histoires, comme les poèmes épiques ou dramatiques, sont remplies d'incidents de ce genre, surtout de morts demandant une sépulture ou des vengeurs par la voie des songes[2]. Ces fantômes étaient ou les ombres mêmes des morts, sorties des demeures souterraines, ou des images façonnées à leur ressemblance, comme les Songes homériques, également logés dans les entrailles de la terre. A ce point de vue, l'oniroscopie est aussi voisine de la nécromancie que le « peuple léger des songes » est près des morts[3].

Si l'on ajoute que, dans l'incubation, le songe est attendu, provoqué par des lustrations, des sacrifices, des prières, c'est-à-dire par des pratiques analogues à celles des évocations, on voit s'évanouir peu à peu les différences caractéristiques que l'on croyait d'abord apercevoir entre deux procédés si voisins[4]. Il ne reste, en somme, comme distinction essentielle, que l'état du consultant qui veille ou dort en attendant les ombres révélatrices.

Il est difficile de dire à quelle époque les Grecs ont eu l'idée de faire comparaître devant eux, sans recourir au sommeil, les ombres des morts. La célèbre « nékyomancie » de

1) Cyrill. adv. Julian., X, p. 339. Voy., vol. III, *Oracles héroïques et oracles des morts*. — 2) Eschyle fait apparaître l'ombre de Clytemnestre, celle de Darius, les Erinyes en personne; tandis qu'Euripide, dans son *Oreste*, se contente de l'hallucination. Voy. J. Girard, *le Sentiment religieux en Grèce*, p. 487 sqq. — 3) « L'âme... dit Anticlée à Ulysse, voltige comme un songe. » (Hom. *Odyss.*, XI, 222.) — 4) Aussi le nom de *psychomanteion* se rencontre-t-il appliqué à un oracle fonctionnant par incubation. (Plut. *Consol. ad Apoll.*, 14, 48.)

l'*Odyssée* est le plus ancien document que nous possédions sur la matière, car il ne faut attacher aucune importance aux traditions de fabrique récente, suivant lesquelles le fabuleux Orphée aurait évoqué Eurydice, et Médée, ressuscité Éson. Or, la rhapsodie homérique offre le récit, non pas d'une évocation pure et simple, mais d'un voyage aux enfers, ce qui est sensiblement différent. Lobeck en a même conclu que « la psychomancie est plus récente qu'Homère, car, si l'on eût connu de son temps ce procédé, il n'aurait pas eu besoin de conduire Ulysse aux enfers[1]. » Pourtant cette réflexion est plus spécieuse qu'exacte, attendu que, si Ulysse va aborder à l'autre rive de l'Océan et pousse jusqu'au confluent du Pyriphlégéthon et du Cocyte, il ne pénètre pourtant pas chez les morts, mais les évoque en les allêchant par l'odeur du sang.

Le héros exécute à la lettre les prescriptions de la magicienne Circé. « Tu creuseras, lui avait-elle dit, une fosse d'une coudée en tous sens, et tu feras des libations pour tous les morts ; la première sera du lait mélangé du miel ; la seconde, d'un vin délectable ; la troisième, d'eau limpide : tu répandras ensuite de la pure fleur de farine. Cependant invoque les têtes sans force des morts..... Lorsque tu auras imploré l'illustre essaim des morts, tourne-toi vers l'Érèbe, plonge de loin tes regards avides sur le cours du torrent, immole à l'instant un bélier et une brebis noirs, et tu verras en foule accourir les âmes de ceux qui ne sont plus. Ordonne alors à tes compagnons de dépouiller les victimes, de les consumer et d'adresser des prières aux dieux, surtout au puissant Pluton et à l'inexorable Perséphone[2]. »

Il y a bien là un rite complet d'évocation, et le poète en indique clairement le caractère magique. La nécromancie

1) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 316. — 2) Hom. *Odyss.*, X, 517-534. (Trad. P. Giguet.)

n'est, en effet, possible qu'avec le concours de la magie, et c'est là l'unique raison pour laquelle Varron la disait importée de la Perse, le pays des Mages[1].

En examinant de près la fiction homérique, on relève quelques différences notables entre la nécromancie telle que la comprenait l'auteur et celle des âges postérieurs. D'abord, le poète ne suppose pas que l'évocation puisse se faire en tous lieux, ni même sur le sol habité par les vivants; il faut aller jusque chez les morts, à la porte de leur demeure. C'est là une exigence qui, maintenue jusqu'au bout, rendrait la pratique de la nécromancie impossible. Dépouillée de toute exagération poétique, elle signifie que l'évocation des morts devait être tentée dans ces lieux abandonnés et funestes où la croyance populaire plaçait l'entrée des enfers, et nous verrons, en effet, les soupiraux d'enfers, les *Plutonia* ou *Charonia*, devenir plus tard le siège d'oracles nécromantiques ou le théâtre d'évocations isolées.

Le progrès de la théorie, sur ce point, fut de rendre les évocations possibles ailleurs. L'idée la plus naturelle était d'évoquer les morts sur leurs propres tombeaux. C'est celle qui préside à la fondation des oracles héroïques. Ces oracles fonctionnaient par incubation; mais leur raison d'être est une théorie nécromantique, et on retrouve encore dans le plus ancien de tous, celui de Trophonios, les rites effrayants de l'évocation. On imagina enfin, lorsque les doctrines spiritualistes eurent rendu les âmes plus indépendantes de leurs logements souterrains[2], d'inviter les morts à des colloques dont ils pouvaient jusqu'à un certain point déterminer le lieu. L'évocateur se servait pour cela d'un bélier noir, qu'il faisait marcher debout et qui se couchait à l'endroit précis où devait avoir lieu la cérémonie magique[3].

1) Varr. ap. Aug. *Civ. Dei*, VII, 35. — 2) Autrement dit, lorsque la *nécromancie*, ainsi affinée, devint de la *psychomancie*. — 3) Voy., ci-dessus, p. 150.

L'auteur de l'*Odyssée*, qui ne connaît pas l'évocation praticable en tous lieux, ne semble pas connaître davantage l'évocation individuelle, l'invitation précise adressée à un mort particulier et entendue de lui seul. Ulysse, pour amener devant lui Tirésias, fait sortir de l'Érèbe tout un essaim d'ombres, qu'il est obligé d'écarter avec son épée. Et ce n'est pas là un accident fortuit : Circé lui avait bien ordonné de faire des libations « pour tous les morts. » La nécromancie pratique n'oblige pas ainsi ses adeptes à passer en revue tous les sujets de Pluton ; on n'entend pas dire qu'elle ait jamais fait autre chose que des évocations isolées.

Enfin, le récit homérique n'offre pas trace d'une idée plus tard répandue, suivant laquelle les morts acquièrent dans l'autre monde des connaissances refusées aux vivants et, particulièrement, le pouvoir prophétique. Tirésias a conservé le génie divinatoire que Zeus lui avait donné autrefois, ou plutôt il le retrouve en buvant le sang des victimes, mais les autres ombres ignorent ce qui se passe sur la terre, à plus forte raison, l'avenir.

Si les Grecs s'en étaient tenus à cette conception primitive, la nécromancie proprement dite, ou divination par les morts, n'aurait guère eu occasion de troubler l'apathique quiétude des régions où coule le Léthé[1]. Mais les âmes délivrées de la prison du corps furent assimilées par le platonisme aux génies et initiées comme eux, avec eux et par eux, à tous les secrets de la création[2]. On supposa dès lors qu'elles connaissaient les

1) Il aurait pu y avoir des évocations destinées à apaiser les ombres, mais non à les interroger sur des secrets ignorés d'eux pendant leur vie. Nitzsch (ad *Odyss.*, X, p. 152) distingue avec raison entre les ψυχομαντεῖα divinatoires et les ψυχοπομπεῖα expiatoires. — 2) Le platonisme aida à développer ces croyances en multipliant les histoires d'âmes envolées momentanément de leurs corps et y rentrant pourvues de connaissances surnaturelles. Tels sont les récits concernant Er l'Arménien, Hermotime de Clazomène, Thespésius de Soles, Aristeas de Proconnèse, et les visions extatiques de Pythagore et d'Empédocle.

décrets du destin et qu'elles avaient pouvoir d'en instruire les vivants. Un étymologiste ingénieux expliquait même de cette façon le nom d'*Orcus* que les Romains donnaient au dieu ou au séjour de la mort. Orcus, d'après lui, signifiait *serment*, comme le mot grec Ὅρκος, et ce serment était celui que les âmes des défunts prêtaient pour s'engager « à ne pas aider, contrairement aux destins, ceux qu'elles ont laissés en vie[1]. » Il fallait bien, pour tenir leur parole, qu'elles fussent informées des arrêts du destin.

Les cérémonies qui provoquaient les apparitions agissaient par elles-mêmes, avec le pouvoir irrésistible des recettes magiques. Circé, dans la cérémonie qu'elle indique à Ulysse, n'en est pas encore à cette doctrine brutale. Ce ne sont pas des ordres, mais des prières et des promesses qu'Ulysse va porter aux morts. Il ne les somme pas de comparaître; il les y invite en versant pour eux du lait, du vin, de l'eau et du sang. Quand Eschyle fait évoquer Darius par Atossa, c'est aussi par des libations variées, des chants et des prières que l'on appelle le grand roi. C'est également par une sorte de discrétion respectueuse qu'on évitait de consulter deux fois la même ombre[2].

Ce contrat amiable avec les morts est plus conforme à l'esprit hellénique que la foi aux agents matériels de la magie ordinaire. Mais il fallait, pour qu'une ombre pût quitter momentanément son séjour, que Pluton le lui permît et qu'Hermès se chargeât de l'accompagner à l'aller et au retour[3]. Les formules d'évocation devaient donc contenir des supplications à l'adresse de ces divinités psychagogiques[4] qui ne passaient pas pour faciles à attendrir.

1) Serv. *Georg.*, I, 277.—2) Serv. *Georg.*, IV, 503.— 3) Lucian. *Dial. Deor.*, VII, 4; XXIV, 1. *Dial. mort.*, XXIII, 3. Théocrite (*Idyll.*, XV) se place en dehors de la tradition courante, en faisant ramener l'âme d'Adonis par les Heures. Hermès psychopompe est le conducteur né des ombres, comme il est le guide des songes.— 4) Voy. Hom. *Loc. cit.* Pind. *Olymp.*, IX, 50.

On pensait que les âmes jouissaient d'une plus grande liberté et apparaissaient plus facilement lorsqu'elles n'étaient pas encore entrées dans les enfers, c'est-à-dire aussi longtemps que le corps n'était pas enseveli suivant les rites traditionnels[1]. Une doctrine plus raffinée voulait que les âmes fussent errantes tant qu'on gardait les habits des morts au lieu de les brûler avec les cadavres[2]. Cela n'empêchait pas d'évoquer sans peine des morts bien archaïques et dont il eût été bien difficile de garder les habits, Orphée, Phoronée, Cécrops, qui apparaissaient dès qu'on leur sacrifiait un coq avec des formules spéciales[3]. Apion évoqua Homère pour se renseigner sur la patrie du poète[4], et Apollonius de Tyane rappela des enfers Achille lui-même[5]. On disait aussi, et c'était une superstition assez répandue, que l'âme se trouvait enchaînée à jamais dans l'autre monde par la mutilation du corps, car elle avait honte de se montrer sous des traits hideux. C'est la raison pour laquelle Ménélas avait si cruellement traité le cadavre de Déiphobe[6]. De semblables précautions indiquent que si certaines imaginations malades cherchaient des entrevues avec les morts, d'autres, soi-disant plus saines, redoutaient les pérégrinations spontanées des revenants.

Jusqu'ici, au risque de sortir de la divination subjective, nous avons parlé de toutes ces croyances en nous plaçant au point de vue de ceux qui les partageaient, en acceptant les rites nécromantiques comme des recettes efficaces et les évocations comme des faits. Les Grecs et les Romains n'ont jamais nié la possibilité de ces communications avec l'autre monde,

1) LUCAN. *Phars*, VI, 519.— 2) HERODIAN., V, 92. LUCIAN. *Philops.*, 27. En général, les magiciens évoquaient plus facilement une âme dont le corps leur était livré, et Porphyre (*Abstin.*, II, 47) explique le fait par l'affinité qui persiste après la mort entre ces deux composants de notre être. — 3) THEOD. GAZ. *Theophr.*, 24. — 4) PLIN., XXX, 2, 18. — 5) PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, IV, 16. — 6) VIRG. *Æn.*, VI, 494. Ces suppositions se retrouvent dans les idées que se font les Grecs modernes de leurs Broucolaques ou vampires. Voy. B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen*. 1871.

et la religion officielle n'élevait point de barrière infranchissable entre les vivants et les morts.

Les offrandes sur les tombeaux ont fait de tout temps partie du culte; les repas offerts à Hécate dans les carrefours et, chez les Romains, les précautions usitées pendant les trois nuits des *Lemuria* attestent que l'on croyait aux promenades nocturnes des revenants. La foi aux apparitions spontanées ne permettait pas d'opposer une fin de non-recevoir aux apparitions provoquées par des moyens artificiels. Une croyance ferme engendre elle-même ses preuves et il n'est pas impossible qu'il y ait eu des nécromants sincères. L'augure Appius et Vatinius, contemporains de Cicéron, bravaient les sarcasmes d'une génération sceptique pour faire des expériences que la rumeur publique disait abominables[1]. L'ardeur des nécromants, ou tout au moins celle de leurs clients, était excitée par l'attrait des émotions fortes[2], et aussi par l'idée que nulle autre méthode ne pouvait donner une certitude égale. « Les trépieds et les interprètes des dieux se contentent de réponses obscures. Celui-là se retirera renseigné d'une entrevue avec les ombres qui cherche la vérité et s'adresse courageusement aux oracles de la dure mort[3]. »

On se demande, il est vrai, comment cette foi pouvait se soutenir et résister aux déceptions au-devant desquelles courent ceux qui tentent l'impossible. Nous ne saurions dire combien, dans le nombre des croyants, étaient dupes de leur imagination et combien dupes de l'habileté d'autrui[4], mais

1) Cic. *In Vatin.*, 6. — 2) Il ne nous reste des rites nécromantiques que des descriptions faites par des poètes (Lucan. *Phars.*, VI, 420-761. Stat. *Theb.*, IV, 406 sqq) et des romanciers (Apul. *Metamorph.*, II, 28-30; Heliodor. *Æthiop.*, VI, 14 sqq.); mais, dans ces tableaux de fantaisie, dont on ne peut garantir l'exactitude, il y a beaucoup de traits empruntés aux usages réels. (Cf. Dio. Cass., LXXVII, 15). — 3) Lucan. *Phars.*, VI, 770. — 4) Il était facile de projeter des images soit sur des écrans, soit sur des vapeurs ou fumées narcotiques qui aidaient, par leur action physiologique, à l'illusion. Voy., plus loin, les artifices lécanomantiques.

il faut s'incliner devant le fait psychologique bien constaté et se rappeler que les évocations d'esprits recrutent encore des adeptes parmi nos contemporains.

Du reste, ce serait une erreur de croire que les conjurations nécromantiques dussent toujours avoir pour résultat l'apparition visible et presque palpable d'une ombre semblable à la personne invoquée. On se contentait à moins. Souvent, on ne demandait aux morts que de faire entendre leurs voix et les nécromants ventriloques ou *engastrimythes*[1] arrivaient facilement à produire l'illusion désirée, soit à l'insu du client, soit en se donnant pour les instruments des esprits. Les plus timides demandaient seulement à voir les morts en songe, et la nécromancie retournait, de cette façon, par un léger écart, à la méthode toujours parallèle de l'oniromancie.

La nécromancie proprement dite, ou évocation des morts, était trop solennelle pour entrer dans la pratique ordinaire.

1) On les appelait encore ἐγγαστριμάντεις, ἐγγαστρῖται, γαστρομάντεις, ἐντερομάντεις, πυθομάντεις, πύθωνες, et aussi Εὐρυκλεῖς, Εὐρυκλεῖδαι, d'un certain Euryclès, ventriloque célèbre auquel Aristophane se compare dans la parabase des *Guêpes*. L'application de la ventriloquie à la nécromancie a été l'objet d'un débat très-vif entre les docteurs chrétiens à propos de l'évocation de l'ombre de Samuel à Endor (I *Reg.*, XXVIII). Origène enseignait que l'ombre de Samuel avait été réellement évoquée. Il résultait de là que les âmes les plus saintes étaient à la discrétion de pratiques flétries par l'Écriture elle-même. Eustathe d'Antioche — ou, sous son nom, L. Allacci — protesta avec indignation. D'après lui, les nécromants ne peuvent, sans la permission de Dieu, évoquer même « l'âme d'une fourmi ou d'une puce, » à plus forte raison l'âme d'un saint prophète endormi dans le Seigneur. Le Samuel que Saül crut voir n'était qu'un démon ou, si l'on veut, un fantôme fabriqué par le démon qui possédait la pythonisse. Si cette ombre a paru prophétiser, elle l'a fait au moyen d'un plagiat, en empruntant des paroles antérieures de Samuel lui-même. L. Allacci a paraphrasé le débat avec son érudition désordonnée et prolixe, et je renvoie à sa dissertation (*Syntagma*, p. 415-532), pour plus amples détails sur les esprits de Python ou Euryclées et leur rôle dans la nécromancie. (EUSTATH. ANTIOCH. *Comm. in Hexam. Origenis — De Engastrimytho adversus Origenem; item Origenis de eadem Engastrimytho*, ed. Leo Allatius. — L. ALLATII, *De Engastrimytho syntagma*. Lugdun. 1629.)

Elle était faite pour les grandes passions et les circonstances exceptionnelles. Les magiciens la remplaçaient avec avantage par les « oracles d'Hécate[1] » qui tenaient de l'oniromancie, de la nécromancie et même de l'astrologie, parce qu'Hécate était à la fois la Lune et la reine des morts et que les consultants pouvaient la voir soit en songe, soit à l'état de veille. Du reste, toutes les apparitions d'ombres, de génies et, en général, de tous êtres surnaturels, se logeaient très-commodément dans le bassin hydromantique dont il a déjà été question dans le recensement des méthodes inductives[2].

La lécanomancie intuitive était une façon on ne peut plus bénigne[3] de voir les êtres invisibles sans affronter des émotions redoutables. Voici comment ceux qui trafiquaient de ces consultations procédaient pour offrir aux regards de leurs clients des ombres ou des génies. « Lorsqu'ils ont préparé une chambre obscure dont le plafond est peint en bleu, ils placent, au milieu, par terre, un bassin plein d'eau où la couleur du plafond produit par réflexion l'aspect du ciel. Le bassin, quoique en pierre, a un fond de verre, et au-dessous se trouve, dans le plancher, une ouverture dissimulée. Plus bas, il y a une pièce, cachée aussi, dans laquelle se réunissent les compères, costumés en dieux ou en génies, selon ce que le magicien veut faire voir. Le client abusé s'ébahit à cette vue, et est prêt à croire tout ce qu'on lui dira[4]. »

Le bassin n'était qu'une des ressources de ces théâtres

1) Sur les oracles d'Hécate, voy. Euseb. *Praep. Evang.*, III, 16; V, 12, etc..., et, au vol. II, les *Oracles d'Hélios et de Sélénè*. — 2) Voy., ci-dessus, p. 185. — 3) Cependant, la lécanomancie partageait la mauvaise réputation de toutes les méthodes nécromantiques. On y évoquait souvent des enfants, et la rumeur publique prétendait qu'on les égorgeait pour se servir de leurs esprits. — 4) Le bassin enchanté produisait aussi, au besoin, chez des enfants vivants, l'enthousiasme prophétique. Apulée, dans son *Apologie* (§ 42), rapporte, d'après Varron, qu'un enfant, « contemplant dans l'eau le simulacre de Mercure, » prédit aux Tralliens, en un oracle de cent soixante vers, l'issue de la guerre engagée avec Mithridate.

magiques. « L'opérateur, s'il veut faire un génie enflammé, dessine la figure sur le mur et la frotte d'une drogue inflammable; puis, comme saisi d'un délire fatidique, il en approche un flambeau, et la composition prend feu avec une sorte d'explosion. Veut-il montrer une Hécate enflammée et traversant les airs? il commence par cacher un compère dans un endroit choisi et déclare à ses dupes qu'il va leur faire voir la déesse chevauchant en l'air. Seulement, il les avertit de fermer les yeux aussitôt qu'ils verront du feu apparaître et de rester prosternés la face contre terre jusqu'à ce qu'il leur dise de se relever. Alors, dans la nuit noire, il récite ces vers: « Infernale, terrestre et céleste Bombo, viens, guide des rues, « des carrefours, lumière vagabonde des nuits, qui aimes les « aboiements des chiens et la pourpre du sang, qui marches « à travers les cadavres et les sépulcres des morts, altérée de « sang, jetant l'effroi parmi les mortels; toi, Gorgo, Mounô, « Lune, être multiforme, viens, d'humeur propice, goûter nos « libations. » Le chant fini, on voit un feu voltiger en l'air. Les assistants effrayés du prodige se cachent les yeux et se prosternent sans mot dire. C'est le moment de faire jouer le grand ressort. Le compère qui est caché, comme je l'ai dit, entendant les derniers mots de l'incantation, met le feu à un milan ou un épervier couvert d'étoupes et le lâche. Celui-ci, épouvanté par la flamme, monte en l'air et vole le plus vite qu'il peut, et les imbéciles qui croient voir un miracle vont se cacher. L'oiseau, entouré de feu, le porte partout avec lui et le résultat est souvent l'incendie d'une maison ou d'une étable[1]. »

L'hydromancie et autres méthodes analogues[2] se prêtaient

1) HIPPOL. *Ref. haeres.*, IV, 4, 8 (*Philosophumena*, ed. Cruice). — 2) Il est impossible de s'arrêter devant toutes les superstitions qui pullulent sur le terrain de la magie. La *catoptromancie* magique diffère à peine de la lécanomancie. On prenait un miroir, et un enfant y voyait l'image de l'avenir, non avec ses yeux, qui étaient bandés, mais avec le sommet de la tête préa-

indifféremment aux évocations des morts ou à celles des génies, des héros, des dieux, tous êtres surnaturels dont la magie néoplatonicienne troublait souvent le repos.

Il est inutile, par conséquent, d'ouvrir un chapitre à part pour les théophanies ou apparitions d'êtres divins, car nous nous trouverions en présence des théories et des procédés qui servent à la nécromancie. Les évhéméristes, qui regardaient les dieux comme des morts divinisés, supprimaient même toute différence entre ces deux ordres de phénomènes surnaturels. On ne conçut d'abord les apparitions divines que comme spontanées, ou tout au plus appelées par la prière. Généralement, les dieux et, surtout les héros, apparaissaient pour demander des honneurs nouveaux, un culte spécial, ou pour donner des avertissements utiles, ou pour protéger à l'heure du péril, rarement pour épouvanter ou pour menacer[1]. Encore prenaient-ils d'ordinaire le parti de se montrer en songe. La théurgie néoplatonicienne opéra des évocations divines ou héroïques par la force des recettes magiques, abso-

lablement « enhcanté. » C'est de cette façon que Didius Julianus apprit sa chute prochaine et l'avénement de Sévère (Spartian. *Did. Jul.*, 7). On imagina aussi de faire parler des têtes de morts (Phleg. Trall. *Mirab.*, III, 50) des statues de dieux, de héros, etc... Tout cela dérive logiquement de l'idée première, à savoir, que les esprits révélateurs peuvent être attirés et fixés, par le pouvoir des formules, dans des instruments matériels. — 1) Voy. les apparitions divines à Marathon et à Salamine (Herod., VI, 117; Pausan., VIII, 10, 4), celle de Poseidon, dans une bataille entre Mantinéens et Spartiates (Pausan. *Ibid.*), d'Héraklès à Leuctres (Xenoph. *Hellen.*, VI, 4, 7), des Dioscures à Stenyclaros, dans les guerres de Messénie (Pausan., VI, 25, 3). Apollon, assisté de quatre anciens héros, défend lui-même son temple de Delphes contre les Gaulois (Justin., XXIV, 8. Pausan., I, 4, 4; X, 23, 2). Déméter tue elle-même Pyrrhus à Argos (Pausan., VI, 25, 3), etc... Un certain nombre de ces théophanies sont du ressort de la divination. C'est ainsi que Pan envoie un message aux Athéniens par le héraut (Herod., VI, 105. Pausan., VIII, 54, 5), et que Jupiter envoie à deux reprises des courriers munis de ses instructions à Sylla (Augustin. *Civ. Dei.*, II, 24). Le relevé de tous les faits de ce genre serait interminable. Sur les *théophanies*, voy. une série de mémoires de l'abbé Foucher, dont le cinquième (1766) sur les *Théophanies païennes*. (Mém. de l'Acad. des Inscr., XXXVI, p. 292 sqq.)

lument comme on contraignait les morts à satisfaire la curiosité des consultants. On disait cependant que cette manière peu respectueuse d'entrer en relation avec les dieux n'était pas nouvelle, et que les plus pieux des mortels, Numa et Pythagore, en avaient jadis usé[1].

Toutes ces rêveries et pratiques mystérieuses sont en-dehors du champ lumineux où l'imagination grecque aimait à se mouvoir, avant d'être subjuguée et comme enivrée par les superstitions orientales[2]. Il est temps enfin d'échapper à cette fantasmagorie et de nous replacer sur le terrain du merveilleux raisonnable que le génie hellénique, tant qu'il a été maître de lui-même, a refoulé et contenu dans les profondeurs

1) Augustin. *Civ. Dei.*, VII, 35. — 2) On voit, en Grèce, la croyance aux apparitions miraculeuses reculer peu à peu devant les progrès de la raison et reprendre ensuite tout le terrain que celle-ci, accablée par l'invasion du mysticisme oriental, lui cède presque sans combat. Homère était déjà un esprit à demi émancipé. Il croit les théophanies fréquentes dans l'âge héroïque dont il est le chantre, mais rares ou plutôt impossibles de son temps. On peut même constater que, de l'*Iliade* à l'*Odyssée*, le commerce entre les dieux et les héros devient moins fréquent et moins matériel. Athênè apparaît à Ulysse, mais sans se laisser voir de Télémaque, car, dit le poète, « les dieux n'apparaissent pas visibles à tout le monde. » (Hom. *Odyss.*, XVI, 161. Cf. Nægelsbach, *Hom. Theolog.*, p. 153 sqq.). Dans l'âge classique, les apparitions sont laissées à la légende et au théâtre qui l'exploite. Hérodote ne garantit aucune de celles qu'il insère çà et là dans son histoire. La foi aux théophanies reprend avec la décadence et devient une obsession fastidieuse, stimulée qu'elle est à la fois par le patriotisme local, par l'émulation que développe la rivalité des religions, et protégée contre l'esprit scientifique par une ignorance de jour en jour plus complète. Chaque ville se vante d'avoir été visitée, conseillée, défendue par ses dieux et ses héros; l'imagination, encouragée par la crédulité, forge ainsi, à peu de frais, des documents pour les panégyriques et des arguments pour les polémistes. C'est ainsi que les apôtres Paul et Barnabé sont pris pour Zeus et Hermès par les gens de Lystra (*Act. Apost.*, xiv, 11). Il faut lire, dans l'*Histoire romaine* de Dion Cassius, l'incroyable équipée de ce « génie qui se disait Alexandre de Macédoine, » et qui, après avoir mené grand tapage avec son escorte de quatre cents fanatiques à travers la Mœsie et la Thrace, partout hébergé par les autorités civiles et militaires, rentra sous terre, une certaine nuit, près de Chalcédoine. Cela se passait sous le règne d'Héliogabale, et l'historien, sans être sûr que ce génie fût bien Alexandre, n'a pas l'air de soupçonner que ce devait être un imposteur en chair et en os.

de la conscience. L'inspiration intérieure, la lumière invisible aux yeux du corps, que l'intelligence divine projette spontanément dans l'âme humaine et qui se traduit au-dehors par le langage, voilà l'agent surnaturel de la révélation telle que la dispensaient les oracles apolliniens, de la divination intuitive, conçue sous sa forme à la fois la plus solennelle et la plus simple.

CHAPITRE III

DIVINATION ENTHOUSIASTE OU CHRESMOLOGIE

La révélation directe dans l'âge héroïque. — Révélation semi-sensible ; la Renommée. — Révélation intérieure, mais aidée de la raison, dans Homère. — Apparition soudaine de l'enthousiasme chresmologique à Delphes, centre de l'amphictyonie dorienne.— Recherche de ses origines. — Culte des Nymphes et de Dionysos sur le Parnasse. — Le culte d'Apollon transféré de Krisa à Delphes. — Association de Dionysos et d'Apollon. — L'enthousiasme, issu des Nymphes et de Dionysos, appliqué à la mantique par les prêtres d'Apollon. — Les bacchantes et le trépied d'Apollon. — Formation de l'histoire rétrospective de l'oracle.— Date relativement récente de la divination chresmologique. — Réaction du génie ionien : les sibylles et les chresmologues libres. — Théorie de la divination chresmologique. — Asservissement progressif de l'intermédiaire humain rendu complet par la théorie platonicienne. — Corrections apportées à la conception platonicienne. — Rôle des agents matériels de l'enthousiasme. — Divination à demi dégagée des agents matériels : la Sibylle. — Chresmologie purement spirituelle et sans exaltation psychique. — Identification de la pensée divine avec la pensée humaine. — La chresmologie pratique attachée au sol : privilèges des sacerdoces héréditaires. — Contrefaçon grossière de la chresmologie : les *engastrimythes* ou ventriloques. — Conclusion.

L'idée d'une révélation directe, communiquée aux hommes par les dieux sous forme de conversation avec certains mortels privilégiés, est familière à l'antiquité hellénique. Les Grecs des premiers âges rattachaient à ce commerce intellectuel, facilité par la bienveillance des dieux, l'origine de toutes les connaissances humaines, des inventions, des lois et des doctrines religieuses.

Ils savaient que leurs champs seraient restés stériles si Déméter n'y eût apporté le blé, Athênè, l'olivier, et Dionysos, la vigne; que les artisans suivaient de leur mieux les exemples du laborieux Héphæstos; que Zeus lui-même avait dicté à Minos les plus anciennes de leurs lois, et que les cérémonies du culte avaient été instituées sur la demande et selon le bon plaisir des dieux. Ceux qui, s'inspirant d'une tradition différente, doutaient du bon vouloir des Olympiens et se les représentaient comme plus préoccupés d'asservir l'espèce humaine que de lui venir en aide, n'imaginaient rien de mieux que de transporter à un dieu en révolte, le Titan Prométhée, l'honneur d'avoir donné le branle à la civilisation. De toute manière, la révélation directe dispensée sans intermédiaire et sans figures symboliques apparaît guidant les premiers pas de l'humanité.

Entre cet âge primitif où les dieux frayaient si complaisamment avec les mortels et l'âge historique où on ne voyait plus que leurs images muettes, la légende avait établi une gradation qui nous montre précisément ce que nous cherchons, c'est-à-dire la révélation cessant peu à peu de s'adresser aux sens pour se transporter dans le domaine de la conscience.

Homère, qui mêle si volontiers les dieux aux conseils, aux défis, aux batailles de ses héros, est déjà bien convaincu que les Immortels ne font plus à ses contemporains le même honneur. L'*Odyssée* est plus sobre que l'*Iliade* en matière d'apparitions divines : les dieux ne sont plus guère visibles que pour leurs voisins, les heureux Phéaciens, et ils se déguisent même pour aborder les héros qu'ils veulent protéger. On sent venir le moment où la divinité ne parlera plus que par un instrument humain qu'elle animera de sa présence cachée. Rien ne serait changé au cours des choses dans l'*Odyssée*, si le Mentor qui accompagne Télémaque à Pylos, au lieu d'être Athênè elle-même, était le vieillard d'Ithaque inspiré et conseillé à chaque

instant par la déesse. Mais le poëte s'en tient encore à la révélation perceptible aux sens, tout en côtoyant de très-près les théories qui allaient se produire avec tant d'éclat après lui.

Pour ménager la transformation de la parole divine en révélation intérieure, il fallait supprimer la présence sensible des dieux et ne laisser arriver à l'oreille que l'écho de leur voix affaibli, atténué à tel point que celui qui l'entendait ne sût plus s'il l'avait perçu par les sens ou par l'intelligence. C'est à peu près sur ce degré intermédiaire entre la révélation extérieure et la révélation intérieure que nous rencontrons la voix ou rumeur des dieux, divinisée elle-même sous le nom de Renommée[1]. Cette voix, messagère de Zeus, personne ne se souvient de l'avoir entendue; nul ne sait d'où est tombée la révélation qu'elle apporte; et pourtant cette révélation circule avec une rapidité mystérieuse. On pourrait ne voir là qu'une fiction poétique, et il n'y a, en effet, rien de miraculeux dans les manifestations qu'Homère attribue à cette voix d'en-haut; mais un passage d'Hérodote montre bien que les Grecs trouvaient dans la Renommée un élément surnaturel. L'historien rapporte que la nouvelle de la victoire de Platée arriva le même jour à Mycale, et, s'il ne dit pas qu'elle fût apportée par la messagère de Zeus, il ne doute pas qu'il n'y ait eu, en cet incident, quelque chose de divin[2]. Il fallait donc que ceux qui les premiers affirmèrent ce fait, ou eussent cru entendre une voix extérieure, ou eussent parlé d'instinct, obéissant à une inspiration intérieure.

1) Ὄσσα — ὀμφὴ — αὐδὴ θεοῦ — φήμη θεῶν (Hom., II, 93. *Odyss.*, I, 282; XXIV, 413.) Voy, sur le sens de ces expressions homériques, Dœderlein, *Homer. Glossarium.* Nægelsbach, *Homer. Theologie*, et ci-dessus, p. 155. Il va sans dire que la sénilité intellectuelle de la décadence ramène les *voix* miraculeuses, perceptibles aux sens. Telle est celle qui, au temps de Tibère, annonça la mort du grand Pan (Plutarch. *Defect. orac.*, 17), c'est-à-dire, suivant l'interprétation chrétienne, du Christ-Dieu; ou celle qui cria un jour à Pythagore traversant le fleuve Nessus ou le Caucase : *Salut, Pythagore!* Ælian. *Var. Hist*, II, 27. Iamblich. *Vit. Pythag.*, 28). — 2) Herod., IX, 100.

Cette inspiration intérieure, l'âge homérique la connaît déjà, mais il la conçoit encore comme une opération intellectuelle ordinaire, c'est-à-dire comme un emploi conscient de la faculté de comprendre. Cette faculté s'applique momentanément à des objets qui sont d'ordinaire en-dehors de sa portée, mais si elle a besoin, pour y atteindre, de la permission des dieux, elle a besoin aussi d'un effort personnel qu'elle ne fait pas à son insu. Quand Hélène dit ce que les dieux lui suggèrent au cœur[1], elle s'est d'abord assimilé la révélation intérieure, elle a compris le sens du prodige qu'elle va expliquer; elle parle en son nom, sous sa responsabilité, comme on résume une conversation entendue, et non pas à la façon d'un instrument passif mené par l'action divine. Homère est si éloigné d'enlever à l'homme sa part de libre coopération dans le commerce intellectuel avec les dieux qu'il la laisse, jusqu'à un certain point, même aux animaux visités par la révélation. Lorsque Hêra prête une voix humaine à Xanthos, l'un des coursiers d'Achille, le noble animal parle en son nom et au nom de ses camarades : « Oui, sans doute, dit-il, impétueux Achille, nous te sauverons cette fois encore : toutefois le jour de ton trépas approche et nous n'en serons point coupables[2]. » Ce n'est pas là le langage d'un instrument inconscient. Lorsque les dieux veulent se servir de l'homme, à son insu, pour prophétiser, ils choisissent parmi ses paroles celles qui peuvent revêtir un double sens, et y enferment leur pensée sous la forme d'une allusion immédiatement comprise de celui qu'ils veulent avertir. C'est là le *clédonisme*, déjà étudié à titre de procédé inductif[3], bien qu'il repose, en dernière analyse, sur une inspiration intérieure.

L'âge homérique a donc connu la révélation introduite dans l'âme sans le secours des sens, mais non pas sans l'intervention

1) Voy., ci-dessus, p. 109-275. — 2) Hom. *Iliad.*, XIX, 408. — 3) Voy., ci-dessus, p. 154-160.



active de l'intelligence. L'inspiration dispensée par les Muses à leurs favoris demeure le type le plus achevé de cet influx discret de la pensée divine. Elles savent « ce qui est, ce qui a été, et ce qui sera, » comme le dit Hésiode[1], mais elles cherchent des âmes capables de les comprendre et non pas des voix qui répéteraient mécaniquement leurs paroles[2]. Si les dieux veulent surprendre l'âme à l'état passif, ils emploient les songes, qui vont et viennent entre le ciel et la terre, prêts à servir de messages à tous les Immortels, même aux Muses, dont le Sommeil est « l'ami le plus cher[3]. »

Les stoïciens avaient raison, on le voit, de soutenir que la divination intuitive n'est pas absente des poèmes homériques[4], et leur contradicteur, Lobeck[5], n'est pas moins fondé à soutenir contre eux que l'on n'y trouve pas trace de l'enthousiasme mantique, tel qu'on le comprit plus tard, de cette fureur divine qui *possède* l'homme et lui enlève la disposition de ses organes mis au service de l'esprit révélateur. C'est dans la période obscure qui succède à l'éclosion des rhapsodies homériques, et peut-être loin de l'Ionie où la ferveur religieuse était déjà trop refroidie pour comprendre la « folie » prophétique, qu'il faut chercher l'origine de la divination dont les trépieds apolliniens sont restés à jamais le symbole. Il n'y a guère, dans l'histoire religieuse de l'antiquité, de problème à la fois plus ardu et plus intéressant.

Nous ne disposons, pour le résoudre, que d'un petit nombre de faits peu précis et difficiles à contrôler.

Lorsque le monde grec sort de ces agitations mal connues que l'histoire appelle l'époque de l'invasion dorienne, il nous apparaît bien différent de la société héroïque, et comme pénétré d'un esprit nouveau. L'âge des devins libres finit et celui des

1) Hesiod. *Theog.*, 32. — 2) Cf., ci-dessus, p. 51, la gradation platonicienne des *manies*, où la poétique est plus noble et plus consciente que la prophétique. — 3) Pausan., II, 31, 3. — 4) Plutarch. *De poes. Homer.*, 212. — 5) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 261.

oracles commence. La révélation n'est plus dispensée, comme autrefois, par quelques individus doués d'une sagacité spéciale et portant partout avec eux ce privilège personnel. L'art des Amphiaraos, des Tirésias, des Calchas n'est pas oublié, mais il n'est plus guère qu'un souvenir immortalisé par la légende poétique. Leurs successeurs sont aussi obscurs qu'ils étaient illustres, et la tribu dorienne, inconnue naguère, maîtresse aujourd'hui de la plus grande partie de la Grèce européenne, ne leur demande plus que d'interpréter les injonctions divines venues de Pytho. Là, sur les pentes abruptes du Parnasse, s'est constituée ou réorganisée une corporation sacerdotale, vouée au culte d'Apollon, qui domine la conscience des Doriens en leur parlant au nom du dieu révélateur dont ils se sont faits les instruments dociles. Les prêtres de Delphes ne se donnent pas pour des devins versés dans la science conjecturale ; ils ne se détachent pas du groupe auquel ils appartiennent pour aller porter au loin leurs conseils et pratiquer la divination en détail; chacun d'eux, pris à part, n'est qu'un desservant du temple d'Apollon, dépourvu de faculté prophétique; mais ils ont, tous ensemble, la garde de l'Oracle, c'est-à-dire de la source de révélation que la volonté divine a ouverte en ce lieu privilégié. C'est au sol même, à l'antre bordé de lauriers qui plonge jusqu'à la nappe souterraine de la fontaine Kassotis, que se trouve fixée pour toujours la puissance surnaturelle dont le sacerdoce pythique enregistre les communications spontanées. De même que les Pélasges primitifs avaient fait du chêne de Dodone la voix de Zeus, de même les Doriens se plaisaient à croire que l'esprit d'Apollon habitait là, ou du moins qu'il y venait à certaines époques déterminées, et ils s'enorgueillissaient d'être les protecteurs de son sanctuaire[1]. Ils croyaient qu'Apollon, descendant de la cime de l'Olympe et les précédant dans la voie qu'ils sui-

1) Cf. PINDAR. *Pyth.*, IV, 8, et au vol. III, l'*Oracle de Delphes*.

virent après lui, était venu désigner lui-même le lieu où il voulait être adoré, le lieu où il se proposait de répondre aux prières par des révélations. Le privilège attaché au sol était donc bien d'origine divine et inaliénable. Il était, du reste, largement attesté par le miracle permanent qui constitue la grande innovation introduite dans les habitudes religieuses des Grecs par l'oracle pythique.

Des traditions obscures, qui se formulèrent plus tard en légendes symboliques, nous donnent à penser que les prêtres de Delphes avaient d'abord pratiqué la divination par les songes, le vol des oiseaux et la flamme des sacrifices; mais, à l'époque où nous nous plaçons, l'esprit d'Apollon parlait un langage humain. On prétendait qu'infusé dans l'eau vive de Kassotis ou de Kastalie, ainsi que dans le laurier symbolique baigné de leurs effluves, l'esprit entrait dans le corps d'une femme à qui l'on faisait boire de cette eau et mâcher une feuille de ce laurier, en chassait de haute lutte la volonté personnelle et se servait de cet instrument ainsi assoupli pour dicter ses révélations. Les consultants voyaient avec un saint effroi la Pythie, montée sur un grand trépied de bronze qui la tenait comme suspendue au-dessus de l'antre fatidique, s'agiter dans un délire convulsif et parler d'une voix entrecoupée. Ils croyaient entendre la voix du dieu lui-même mêlée au frémissement du laurier et aux vibrations de l'airain secoué par les soubresauts de la prophétesse. Ils avaient sous les yeux le spectacle de l'*enthousiasme*, de la *manie* ou folie surnaturelle, de l'ivresse sainte à laquelle la philosophie donnera un jour le nom d'extase et que la science moderne classe parmi les névroses hystériques.

C'est avec cet appareil et dans ces conditions qu'apparut en Grèce la divination *chresmologique*[1]. On put essayer plus

1) Χρησμολογία — μαντικὴ ἔνθεος, ἐνθουσιαστική, θεσπιῳδός. Les instruments de cette révélation sont dits θεοφόρητοι — θεοφορούμενοι — θεόληπτοι — θεόπνευστοι

tard de créer, en l'honneur de cette divination nouvelle, une série de chresmologues libres, comparables aux glorieux devins de l'âge héroïque. L'Asie-Mineure revendiqua pour sa Sibylle légendaire l'honneur d'avoir, la première, prêté sa voix à Apollon; mais nous verrons, en étudiant de plus près ces prétentions diverses, qu'il est impossible d'y découvrir un fait positif, une réalité constatée comme l'existence des pythies apolliniennes. Nous admettons donc que chresmologues ou sibylles, loin d'avoir été des modèles imités par les oracles d'Apollon, sont, au contraire, des copies idéalisées que l'imagination s'est plu à affranchir du joug des rites matériels nécessaires à la production de l'enthousiasme, et surtout à investir personnellement d'un privilège que les corporations sacerdotales déclaraient attaché au sol[1]. En un mot, il ne paraît pas contestable que la divination par l'enthousiasme soit née, historiquement, au sein du plus ancien oracle d'Apollon, de celui qui, n'ayant jamais passé pour avoir emprunté ses procédés aux autres, a dû les créer lui-même[2].

La tâche qui nous incombe est, par conséquent, de démêler, dans les traditions et les habitudes locales, tout ce qui peut servir à une explication vraisemblable d'un fait considéré comme acquis.

— ἔμπνευστοι — πεπνυμένοι — κάτοχοι ἐκ θεοῦ — ἐνθουσιαστικοί, et substantivement, θεσπιῳδοί — χρησμολόγοι. Il est impossible d'épuiser ici la liste des synonymes: nous renvoyons pour cela aux lexiques (Pollux, *Onom.* 1, 15-18.) La langue latine ne peut exprimer que par des périphrases une idée qui lui est étrangère. Elle dit communément *vaticinatio — divinatio per furorem, deo plena, vaticinatrix,— furor divinus*, et traduit les adjectifs grecs par (*vates*) *arrepti spiritu, mixti deo, qui deo patiuntur*, ou, dans un sens plus complexe, *fanatici*, *lymphatici* (νυμφόληπτοι).

1) Voy., vol. II, *Chresmologues et sibylles.* — 2) Un poète, dont Cicéron (*Divin.*, II, 56) cite une version anonyme, affirme cette priorité, qui était, du reste, généralement reconnue :

> *O sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum obsides*
> *Unde superstitiosa primum saera evasit vox fera.*

En triant, pour les grouper suivant leurs affinités, les divers éléments confondus dans cette énigme, on reconnaît à Delphes au moins trois cultes superposés, tous trois d'origine et de nature différente. En premier lieu, le culte archaïque des Nymphes, c'est-à-dire des sources vives, de l'élément fécond et réparateur qui, dans toutes les mythologies aryennes, apparaît comme le véhicule de la force et aussi de la pensée divine, soit qu'il descende des nuages célestes, soit qu'il jaillisse du sein de la Terre, mère commune des dieux. Les Nymphes sont représentées à Delphes par Kastalia, que l'on disait fille d'Achéloos, le plus ancien des fleuves, et par les Muses, que la tradition plaçait à son gré sur l'Olympe, l'Hélicon et le Parnasse. L'eau épanchée par Kastalia était l'agent nécessaire de l'inspiration prophétique et poétique.

A côté des Nymphes, figure Dionysos, qu'on pourrait appeler leur nourrisson et leur compagnon inséparable. Fils de Zeus et de la Terre[1], élevé par les Hyades, il est, lui aussi, le symbole de l'humidité féconde, de celle qui gonfle la grappe sous les pampres ou nourrit le vert profond du lierre; et l'art, en sculptant son image, a fait tous ses efforts pour le rapprocher du type féminin que la religion populaire prêtait toujours aux divinités des fontaines. On le disait né dans un repli de l'Hélicon; la Béotie était pleine de sa renommée; les régions qui s'étendent au nord du Parnasse étaient peuplées de ses adorateurs. Il fréquentait l'antre Corycien, fraîche demeure des Nymphes, et, plus haut, au sommet du Parnasse, il menait les rondes nocturnes des Thyiades échevelées. On savait qu'avant de devenir un dieu immortel, il était descendu aux enfers, victime soit de Persée, soit du

1) Σεμέλη est identique à Θεμέλη, c'est-à-dire à la Terre, support et fondement de tout ce qui existe (APOLLOD., ap. IO. LYD. *Mens.*, IV, 38. WELCKER, *Griech. Götterlehre*, I, p. 436. Bacchus est donc le produit du sol humecté par la pluie.

farouche Lycurgue, roi d'Édonie, soit des Titans, ennemis des enfants de Zeus. C'était à Delphes encore qu'il avait laissé sa dépouille périssable. On montrait son tombeau dans le sanctuaire même de Pytho, sous l'*omphalos*, le nombril ou centre de la terre, ou près du trépied mantique[1]. Ce tombeau était honoré d'un sacrifice annuel, et, tous les neuf ans, les Thyiades célébraient la fête de l'*heroïs*, c'est-à-dire la résurrection de Sémélé, ramenée des enfers par son fils[2].

Le culte de Dionysos était si fortement implanté sur le Parnasse, si bien attaché au sol par son association avec les Nymphes, qu'il n'en put être arraché par la religion apollinienne, accoutumée pourtant à régner sans partage sur les régions conquises par sa propagande. Le caractère dominateur du sacerdoce d'Apollon, son application constante à détruire ou à dénaturer au profit de son dieu les traditions antérieures à ses conquêtes, nous permettent d'affirmer qu'une corporation puissante comme celle de Delphes n'aurait point laissé le culte bruyant de Dionysos envahir un lieu choisi et déjà occupé par Apollon. Il est vraisemblable que Dionysos, dieu originaire des contrées circonvoisines[3], a précédé sur le Parnasse le dieu solaire, venu des rivages lointains de la Lycie et de la Crète.

Cette conjecture paraît, à première vue, en désaccord avec l'ordre de succession que l'histoire générale de la mythologie établit entre les deux cultes envisagés ici. Dionysos n'est encore pour Homère qu'un dieu de second ordre, tandis qu'Apollon est alors dans tout l'éclat de sa gloire. Hérodote voit

1) Philochor. *Fr.*, 22-23. [*Fragm. Hist. Græc.*, ed. Müller, I, p. 387], etc. Voy. C. Bœtticher, *Das Grab des Dionysos*. Berlin, 1858, et ci-dessous, vol. III, l'*Oracle de Delphes*. — 2) Plutarch. *Quaest. graec.*, 12. — 3) Dionysos est originaire de ces régions en tant que dieu grec, Zeus de Nysa. On n'entend pas nier qu'il soit le congénère du dieu védique *Soma* et que son culte, apporté de l'extrême Orient, ait été transformé par une nouvelle infusion d'esprit asiatique, émané du culte phrygien de Sabazios. Cf. F. Lenormant, art. *Bacchus*. (Dict. des antiqq. de Daremberg et Saglio.)

en lui « le plus récent » des dieux de la Grèce[1], et il n'est pas douteux que le culte de Dionysos n'ait attendu, pour s'emparer de la faveur publique, le déclin de la religion apollinienne. Il est vrai encore que l'aède homérique qui a chanté Apollon Pythien et raconté la fondation de l'oracle pythique ne fait pas mention de Dionysos. Mais que peut-on inférer de là? Qu'au temps d'Homère, la Grèce orientale connaissait peu le dieu béotien ou thrace de Nysa; que l'aède venu à Pytho pour chanter Apollon a bien rempli son office, et qu'Hérodote a constaté la vogue tardive des dévotions bachiques. Ces témoignages ne prouvent rien de plus. Ils n'empêchent pas de croire que Dionysos ait possédé avant Apollon les régions où les plus anciennes légendes plaçaient son berceau et même sa tombe. Cette antériorité de possession explique seule que le culte dionysiaque, antipathique à la gravité sereine des rites apolliniens, ait pénétré jusque dans le sanctuaire qui était, par excellence, la demeure d'Apollon. La place qu'il occupait, il n'aurait pu la prendre; il faut donc qu'il l'ait gardée[2].

On peut se figurer une période durant laquelle Apollon régnait à Krisa, où les Crétois lui avaient élevé des autels, et Dionysos, avec les Nymphes, sur le Parnasse; le premier considéré comme un dieu exotique, servi par des prêtres étrangers au pays, l'autre comme le dieu indigène. L'arrivée des Doriens, de ces néophytes belliqueux qui mettaient au service d'Apollon et de ses prêtres une docilité sans bornes, changea cet état de choses[3]. Le culte d'Apollon s'installa sur

1) Herod., II, 52. — 2) M. Ross (*De Baccho Delphico*. Bonn., 1865) pense que le culte de Dionysos a été apporté à Delphes par les Thraces, et que, relégué dans l'ombre sous la domination des Achéens et des Doriens, il fut remis en vogue au VIIe siècle par les prêtres de Delphes, alors convertis aux idées orphiques. — 3) On raconta plus tard qu'Apollon, après avoir tué le serpent Python, s'était enfui à travers la Thessalie jusque dans la vallée de Tempé, et qu'il en était revenu purifié, pour recevoir de Thémis l'investiture pro-

le Parnasse, en cet endroit où la nature semblait avoir tout disposé pour produire les impressions profondes qui engendrent et alimentent la foi religieuse. Peut-être y venait-on chercher des révélations que les uns attribuaient à la Terre, mère des songes, d'autres à Poséidon, dont le trident avait fendu le rocher et fait couler les sources. Il est du moins resté quelques traces de ces usages antérieurs à la constitution de l'oracle apollinien dans des légendes incohérentes sur lesquelles nous aurons occasion de revenir[1]. On est étonné de ne pas trouver, parmi les divinités qui sont citées comme ayant détenu l'oracle avant Apollon, le nom de Dionysos. Il est possible que Dionysos ait préféré à Delphes Amphikæa, sur l'autre versant du Parnasse, lieu où se trouvait, durant la période historique, son oracle particulier[2]. Mais cette omission s'explique par le soin que mit le sacerdoce apollinien à écarter toute compétition relative au monopole prophétique de son dieu. Il ne pouvait accorder à Dionysos, dont le culte restait en honneur à Delphes, ce qu'il concédait sans danger à des divinités dont on ne gardait plus en ce lieu qu'un vague souvenir, telles que Gæa, Thémis, Poséidon. Encore ne put-il empêcher cette tradition importune de reparaître plus tard. Un scoliaste de Pindare, parlant du « trépied prophétique » de Pytho, dit que « Dionysos fut le premier qui y monta pour révéler l'avenir[3]. »

Résolus à ne pas transiger sur ce point, les prêtres d'Apollon se montrèrent conciliants pour tout le reste. Dionysos partagea avec son rival le gouvernement des Nymphes. L'un eut pour escorte les Thyiades, et l'autre, les Muses. Les deux divinités mirent en commun leurs adorateurs et presque leurs attributs. On put couronner Apollon de lierre et Dionysos de

phétique. Sous la légende se cache l'histoire véritable. Apollon est, en effet, revenu du fond de la Thessalie avec les Doriens et a été mis par eux en possession du lieu qu'il convoitait. — 1) Voy., vol. III, *Oracle de Delphes*. — 2) Voy., vol. II, *Oracles de Dionysos*. — 3) Schol. Pind. *Argum. Pyth.*

lauriers[1]. Avec le temps, l'assimilation alla si loin que l'on entend parler d'un Dionysos jouant de la lyre (λυροπαίγμων)[2] ou même conducteur des Muses (Μουσαγέτης)[3], et qu'Aristote put soutenir l'identité de Dionysos et d'Apollon, envisagés l'un et l'autre comme divinités fatidiques[4]. Il n'y avait pas de raison, en effet, pour que Dionysos, prophète à Amphikæa, fût incapable de révélation à Pytho. Cette pénétration intime des cultes s'opéra par la force des choses, par l'effet de la cohabitation dans un même lieu, sans que la légende ait rien fait pour mêler la biographie de Dionysos à celle d'Apollon et pour atténuer le contraste, ou pour mieux dire, l'opposition absolue de leurs caractères[5].

Nous voici donc en présence de trois traditions religieuses groupées autour de l'antre qui a été, croyons-nous, le berceau de la divination enthousiaste en Grèce. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer, d'une façon plausible, une création qui aurait pu sortir tout achevée du culte des Nymphes ou des orgies dionysiaques. L'enthousiasme, en effet, est la manifestation ordinaire, normale, en quelque sorte, de l'influence exercée par les Nymphes et par Dionysos sur leurs adorateurs, comme la folie furieuse est le châtiment ordinaire de leurs contempteurs[6]. Bienveillante ou funeste, leur action se traduit toujours par le trouble de l'âme et des sens, par une sorte de poussée intérieure qui

1) Æschyl. *Fragm.*, 411. Euripid. *Fragm.*, 480. On trouve une Pytho parmi les Hyades nourrices de Dionysos. (Serv. *Georg.*, I, 138). — 2) Anacr., xlii, 2; l'édition Weise remplace λυροπαίγμων par φιλοπαίγμων. — 3) Brunck, *Analect.*, II, p. 517. Cf. Dionysos Musagète et chantant (μελπόμενος). Pausan., I, 2, 4. — 4) Macrob. *Saturn.*, I, 18, 2-3. — 5) Il reste même, dans l'histoire de l'oracle, des traces d'antagonisme entre Dionysos et Apollon. On dit que lorsque Penthée eut été déchiré par les Ménades, servantes de Bacchus, la Pythie le fit ensevelir et ordonna de le vénérer comme un héros. (Pausan., II, 2, 6.) — 6) Dionysos a éprouvé lui-même, par l'inimitié d'Héra, cette folie qu'il inflige à ses ennemis (Apollod., III, 5, 1). Il en est guéri par Kybèle. A son tour, il frappe de folie furieuse les filles de Minyas, celles de Prœtos, ou ses propres Ménades, pour punir Penthée qu'elles mettent en pièces.

mène l'esprit et le corps, pendant que la volonté se laisse aller à la dérive et que la réflexion sommeille. Il n'est pas difficile de reconnaître dans l'égarement des pythies la « nymphomanie » ou délire des Nymphes, avec quelque chose de plus violent et de plus matériel qui est la trace de l'influence dionysiaque. Ainsi, ce qu'il y a de plus apparent dans le rite prophétique créé à Delphes, l'exaltation intellectuelle et physique de la pythie, doit être rapporté aux Nymphes et à Dionysos. Cette femme qui vocifère, le sein haletant, l'écume aux lèvres, est une bacchante détachée du groupe des Thyiades et mise au service de la divination[1].

Le rôle du sacerdoce apollinien a été précisément d'appliquer à la divination l'espèce de folie sacrée dont le culte de Dionysos lui donnait le spectacle. Rien de plus étranger à la religion d'Apollon que ce type de femme échevelée et bruyante. Apollon ne se plaît guère au milieu des femmes, et ce n'est pas sans peine que la légende le retient, de temps à autre, dans le chœur harmonieux des Muses. Il a grandi sans nourrices et ne s'est oublié nulle part dans les tendresses de l'amour, dont il a plutôt connu les caprices et les vengeances. A plus forte raison, sa sereine et superbe nature l'éloigne-t-elle de ces débordements de l'instinct irrationnel que Dionysos excite et déchaîne. Ces pythies extatiques, il les a reçues de la main de son « frère » Dionysos, qui aime à commander des armées de femmes, et elles ne lui inspireraient que du dégoût s'il ne les avait transformées en instruments de révélation. Le trépied sur lequel elles montent est le symbole de cette dignité nouvelle. Une fois hissées sur

1) Cette attraction mutuelle du délire bachique et de la divination n'avait point échappé à Euripide : Τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει. (EURIPID. *Bacch.*, 291.) Déjà l'auteur de l'*Hymne à Hermès*, pour exprimer l'espèce d'enivrement prophétique produit par le miel sur les Thries, dit : « ὅτε μὲν θυίωσιν... lorsqu'elles délirent comme les Thyiades... »

ce piédestal, elles appartiennent au dieu qui le leur prête[1] et, de bacchantes, elles deviennent prophétesses de Phœbus (*Phœbades*), absolument comme la lyre, inventée par Hermès, est devenue la lyre d'Apollon.

La divination chresmologique doit donc son origine à l'association fortuite du dieu révélateur par excellence, de celui que ses prêtres se sont efforcés de représenter comme l'unique confident de Zeus, et du dieu de l'enthousiasme. Celui-ci a fourni l'instrument humain dans lequel s'est incarnée la pensée de l'autre, et il a fallu, pour produire cet accord inattendu, des circonstances qui ne se sont rencontrées qu'à Pytho. Les Nymphes, Dionysos, Apollon, ont édifié de concert le pompeux appareil de la révélation pythique. Au fond de la crevasse sombre, ouverte par une main divine dans le sein de la Terre, bouillonne l'eau versée par les Nymphes, toute chargée d'exhalaisons enivrantes; au-dessus se dresse le trépied d'Apollon, emblème du feu, qui subtilise ces émanations et les transforme en intelligence; sur le trépied, râle la bacchante, organe inconscient de l'esprit qui l'agite[2].

Après combien de tâtonnements et à quelle époque les prêtres de Delphes ont-ils créé cette merveille? Est-ce le hasard, comme le disent les légendes qui parlent de chèvres subitement pâmées par les vapeurs du gouffre, ou la réflexion qui leur a suggéré l'idée d'ouvrir à la révélation cette voie nouvelle? Obligé de nous contenter du vraisemblable en ce qui concerne le point principal, nous ne pouvons répondre à ces questions secondaires que par de nouvelles conjectures.

1) O. Müller a revendiqué le trépied pour le culte de Dionysos, mais ses conjectures, reproduites dans trois dissertations (*De tripode Delphico*, 1820. *Ueber die Tripoden*, I II, 1820-1825), paraissent en somme, peu fondées. Voy. l'explication synthétique de J. Girard, *le Sentiment religieux en Grèce*, p. 247 sqq. — 2) La première pythie porte le nom symbolique de Φημονόη, la « voix de l'esprit. »

Il est possible que le sacerdoce pythique se soit borné à régulariser et à fixer en un lieu déterminé des habitudes déjà établies par le culte dionysiaque. On sait que Dionysos était, lui aussi, un dieu prophète. Si l'on croyait qu'il le fût devenu à Amphikæa par suite de son alliance avec Apollon, il suffirait de le considérer en Thrace, où, identifié avec le dieu similaire Sabazios, il alimentait de son inspiration enthousiaste des oracles bien indépendants de toute influence apollinienne. Nous rencontrerons même en Phrygie, à Hiérapolis, un gouffre aux exhalaisons prophétiques qui a dû être possédé par Dionysos, considéré comme divinité chthonienne, avant de passer aux mains de son allié Hadès[1].

Les desservants du culte d'Apollon à Pytho n'ont fait peut-être que convertir en consultations régulières, données au nom d'Apollon, les effusions capricieuses de l'enthousiasme bachique. Ils ont discipliné, encadré dans des rites solennels ce qui était jusque-là un instinct désordonné. Ils ont fait monter et ont maintenu sur le trépied des prophétesses habituées à courir, la torche à la main, dans les halliers rocailleux du Parnasse. La transformation s'est achevée par l'emploi du langage rythmé, aussi familier au chef des Muses qu'étranger à celui des Bacchantes. Les prêtres d'Apollon acquirent ainsi pour leur dieu un droit de propriété qui ne fut plus contesté. Désormais, dans la langue religieuse, « trépied » restera synonyme d'enthousiasme et de révélation.

En résumé, la divination délirante est peut-être sortie toute faite du culte bachique, mais elle n'a pris une existence historique, elle n'est entrée dans les institutions religieuses et dans les habitudes de la nation qu'à Pytho et par les soins des prêtres d'Apollon.

Si nous ne sommes pas en mesure d'assigner une date à l'inauguration de la chresmologie apollinienne, nous pouvons

1) Voy., vol. II, *Oracles de Dionysos et de Pluton.*

cependant circonscrire le laps de temps dans lequel cette date doit être cherchée. L'oracle de Delphes s'est plu à cacher ses origines dans une histoire rétrospective qui déroute d'abord toutes les recherches. Il semblait qu'il eût existé de tout temps avec les mêmes rites ; les héros des âges les plus reculés y étaient venu chercher des conseils et, plus loin encore dans le passé, on trouvait l'oracle parlant, par la bouche de Thémis ou Phœbé, aux ligues rivales des Titans et des Olympiens. En écartant toute cette fantasmagorie de légendes, trop complaisamment acceptées par les mythographes antiques, pour interroger les plus anciennes traditions écrites, on s'aperçoit que ni les poèmes homériques, ni l'épopée religieuse d'Hésiode, née pourtant aux alentours du Parnasse, ni les rhapsodies connues sous le nom d'*Hymnes homériques*, et dont une au moins a dû être chantée dans les concours de Pytho[1], ne font une allusion quelconque à la mantique inspirée[2]. Si, au contraire, l'on se transporte au temps de Pindare et d'Eschyle, on trouve les pythies installées sur le trépied et prophétisant en vers hexamètres depuis si longtemps qu'elles passent pour avoir été instituées par Apollon dès le jour où l'oracle lui fut remis par les déesses Titanides[3]. En outre, l'oracle de Delphes est déjà la métropole reconnue d'une foule d'oracles apolliniens qui pratiquent des rites analogues. La divination chresmologique s'est implantée jusque sur le rivage oriental de la mer Égée, à Klaros, aux Branchides, dans le voisinage de cités

1) On distingue facilement, dans l'*Hymne à Apollon*, deux parties qui peuvent n'être ni du même auteur, ni du même temps. La première (v. 1-178) est un éloge d'Apollon Délien, qui a dû être chanté dans quelque panégyrie ionienne, à Délos ; la seconde (v. 179-546), une glorification du culte rival d'Apollon Pythien. — 2) Sauf peut-être l'allusion signalée plus haut à l'ivresse des Thries (p. 357), ivresse qui ressemble plus à l'ébriété physiologique qu'à l'infusion d'un esprit. Les Thries prophétisent, comme les âmes des morts, par faculté intrinsèque, dès que la nourriture exalte leurs forces. — 3) Cf. Pindar. *Pyth.*, IV, 6 sqq. Æschyl. *Eumen.*, 7 sqq.

florissantes, c'est-à-dire en des lieux où il devait être difficile d'accréditer des fictions rétrospectives; et pourtant, là aussi, l'origine des instituts mantiques se dérobe sous une végétation de légendes qui reculent la perspective jusqu'aux âges les plus lointains. Nous voici donc en face d'une période de trois ou quatre siècles, limitée d'un côté par les poèmes homériques, de l'autre, par la pleine lumière qui brille sur la fin du VIe siècle. C'est là le champ qu'il faut explorer. Les récits d'Hérodote, si chargés qu'ils soient de contes édifiants, forgés dans les temples, nous permettent d'affirmer, sans trop d'hésitation, l'existence historique des pythies au temps de Périandre, fils de Kypsélos, c'est-à-dire vers la fin du VIIe siècle avant notre ère[1]. Le témoignage de l'historien aurait la même valeur pour l'époque de Lycurgue[2], que la chronologie traditionnelle place environ deux siècles plus haut, mais le caractère évidemment mythique de ce législateur nous avertit qu'il faudrait, pour aller jusque-là, quitter le terrain des réalités.

En revanche, les *Rhètres* ou lois attribuées à Lycurgue sont des documents réels, confiés à la mémoire du peuple spartiate; et comme, suivant le témoignage unanime de toute la Grèce, ils émanaient de Delphes, le peu que nous en savons n'est pas un renseignement à négliger[3]. Or, ces sentences ou injonctions dictées au législateur par l'oracle étaient en prose. Plutarque l'affirme, en citant à l'appui de son dire des textes où l'on ne retrouve aucune trace de versification, et il n'y a aucune raison de révoquer en doute une assertion aussi précise[4]. Rien cependant n'eût été plus utile

1) Herod., V, 92. — 2) Herod., I, 65. — 3) Voy. O. Müller, *Die Dorier*, I², p. 135. C. W. Gœttling, *Ueber die vier lykurgischen Rhetren* (Gesamm. Abhandl., I, p. 317-352). — 4) « On admet souvent, dit O. Müller (*ibid.*) que les Rhètres ont été rédigées d'abord sous une forme métrique et chantées par la jeunesse : seulement ce système a contre lui un témoignage irrécusable, d'après lequel Terpandre d'Antissa, le musicien si estimé des Spartiates, au-

que la forme poétique pour garantir de toute altération ces textes précieux que Lycurgue avait, dit-on, défendu d'écrire. On est ainsi amené à penser qu'à l'époque à laquelle on rapporte généralement la législation de Lycurgue, l'oracle de Pytho n'avait point encore adopté le langage rythmé; et, s'il est vrai, comme le prétendaient les traditions de l'oracle lui-même, que la première pythie ait parlé en vers, il résulterait de là que la divination chresmologique n'était pas encore inaugurée sur le Parnasse à la fin du IXe siècle. Sans doute, ce n'est là qu'une conjecture étayée sur des vraisemblances dont aucune n'est susceptible de démonstration, mais elle n'est contredite par aucun fait, et elle explique très-bien le silence gardé sur l'enthousiasme mantique par les plus anciens poètes.

C'est donc dans le laps de temps qui va de la fin du IXe siècle à la moitié du VIIe que les prêtres d'Apollon auraient créé la divination chresmologique. Nous ne rencontrons dans cette période, si agitée pourtant et si féconde, aucun fait qui permette une estimation plus exacte. Il est toutefois une légende où l'on serait tenté de reconnaître comme une allusion ingénieuse à l'événement qui nous préoccupe. Au temps des sept Sages, qui formaient entre eux une association amicale étroitement unie à l'oracle de Delphes, un pêcheur de Cos retira de la mer un trépied d'or. La Pythie, consultée, commanda de le donner « au plus sage. » Le trépied que les Sept se renvoyaient de l'un à l'autre finit par être porté à Delphes et consacré à Apollon,

rait été le premier à les mettre en rythmes lyriques (ἐμελοποίησε).... » C. W. Gœttling. (*op. cit.*, p. 326), soutient l'opinion contraire. Il pense que Plutarque exprime simplement une opinion personnelle, contestable et contestée par d'autres, et qu'en tout cas le texte des rhètres, qui n'était pas écrit au temps de Lycurgue, avait été bien défiguré dans ce long intervalle. Ni l'un ni l'autre système n'apportant d'arguments irréfutables, il vaut mieux s'en tenir aux textes.

seul digne de le posséder[1]. N'y a-t-il pas là un vague souvenir d'une transformation des rites divinatoires opérée vers cette époque à Delphes? Ce trépied imaginaire[2] ne représente-t-il pas le trépied prophétique qui, depuis lors, servit d'instrument à la sagesse d'Apollon?

La révélation par l'enthousiasme serait donc née durant cette période indéterminée où la Grèce aimait à placer le groupe de ses Sages, c'est-à-dire dans le cours du VIIe siècle. A ce moment, l'oracle de Delphes redouble d'activité : les colons qui vont implanter la civilisation grecque sur tous les rivages de la Méditerranée ne partent que munis de ses conseils et guidés par ses délégués. Si Pytho n'est pas le « nombril de la terre, » il devient réellement le centre du monde grec.

A qui s'étonnerait qu'une innovation aussi récente ait pu passer, un siècle plus tard, pour une institution archaïque, la réponse est facile. Pour comprendre combien il fut aisé aux prêtres de Delphes de donner un air d'antiquité à des rites dont ils avaient seuls la garde et la propriété, à des cérémonies abritées par l'ombre du sanctuaire, il n'y a qu'à considérer avec quelle facilité les légendes naissent en pleine lumière et s'accréditent, altérées par une infinité de variantes, au milieu de ce monde remuant, affairé, avide de nouvelles et plus ami des fictions agréables que de la vérité toute nue. On ne compte pas moins de vingt-deux noms dans les diverses listes des sept Sages et, sur ces vingt-deux personnages dont nous avons le nom, le portrait et l'adresse, bon nombre ne sont que des êtres mythiques improvisés par la légende. L'ima-

1) Les auteurs anciens répètent à l'envi, avec variantes, cette anecdote célèbre. Voy. PLUTARCH. *Solon*, 4. DIOG LAERT., I, 27-32. VAL. MAX., IV, 1, 17. SCHOL. ARISTOPH. *Plutus*, 9. *Equit.*, 1016. — 2) Ce trépied avait été, suivant la légende, fabriqué par Héphæstus, donné par lui à Pélops, transmis ainsi à Ménélas et jeté à la mer par Hélène ou par son ravisseur. Les uns le disaient à Delphes, les autres à Thèbes ou à Milet. C'est précisément parce qu'il n'était nulle part qu'on était libre de le placer partout.

gination, si réglée pourtant, des Doriens de Sparte a peut-être créé d'instinct le type de Lycurgue. La légende a envahi la biographie de Solon, d'un homme qui a vécu sous les yeux du public, et elle a accumulé tant de merveilles dans celle de Pythagore qu'on en vient à se demander si le philosophe de Samos, le contemporain de Pisistrate, n'est pas, lui aussi, un mythe. Il n'y eut jamais peut-être de temps plus fertile en fictions que l'époque des sages. C'est l'ère des philosophes scythes, des thaumaturges, purificateurs, prophètes hyperboréens ou crétois, autant de personnages qui se promènent dans le champ de l'histoire et se mêlent même aux événements les plus marquants, sans qu'on puisse dire si ce sont des hommes ou des ombres.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le sacerdoce pythique ait réussi à mettre en circulation des légendes destinées à effacer la trace du passé réel, remplacé par une histoire fictive dans laquelle se perdait l'origine de la mantique enthousiaste.

Cette étonnante mobilité d'esprit, cette prodigieuse facilité à travestir et à improviser des traditions, nous servira de même à expliquer la forme que prit l'agitation religieuse provoquée dans le monde grec par la vogue de l'oracle pythique rajeuni. Le miracle permanent ne pouvait s'installer ainsi en un lieu vers lequel toute la Grèce tournait les yeux sans que l'admiration universelle n'engendrât l'émulation. L'oracle étant, avant tout, le conseiller et le protégé des Doriens, l'Ionie lui oppose bientôt des traditions rivales. En face de la Pythie, l'imagination ionienne place la Sibylle, qui passait pour avoir enseigné à la Pythie elle-même l'art de prophétiser en vers. Les prêtres de Delphes, en adoptant le dialecte ionien et l'hexamètre, avaient rendu par avance plus croyable cette revendication, qui est le point de départ de l'histoire si compliquée des sibylles. En même temps, les sectes

orphiques, qui tenaient par un côté au culte de Dionysos et, par l'autre, à celui d'Apollon, qui rapprochaient, par conséquent, les deux éléments constitutifs de la mantique par enthousiasme, créaient de leur côté toute une pléiade de prophètes inspirés que l'on ne put montrer nulle part, mais dont on citait les oracles. Il y eut ainsi une chresmologie libre, donnée comme un legs du passé, à côté de celle qui dispensait à Pytho la révélation apollinienne.

Nous ne voulons anticiper ni sur l'histoire de l'oracle de Delphes ni sur celle des chresmologues et sibylles. Il nous suffit d'avoir établi, avec quelque vraisemblance, que la divination chresmologique a dû naître à Delphes, d'un rapprochement fortuit entre le culte de Dionysos et celui d'Apollon; que l'on n'a pas besoin de reculer très-haut la date de cette création religieuse, et que certains indices pourraient engager la critique à la placer dans le cours du VIIIe siècle ou au commencement du VIIe.

Après avoir élucidé ainsi, dans la mesure du possible, la question d'origine, il nous reste à étudier la nature de la divination chresmologique, autrement dit, la nature des rapports qu'elle établit entre la divinité et l'instrument humain dont elle se sert. Nous laisserons de côté le caractère poétique de cette révélation. Les prophéties des chresmologues libres et des sibylles étaient toutes versifiées, et les oracles rendus par les pythies l'ont été longtemps; mais Apollon a aussi parlé en prose, tandis que des consultations obtenues par des procédés différents ont été parfois formulées en vers. Plutarque, dans un traité spécial[1], a surabondamment démontré que le langage rythmé est l'ornement mais non pas la forme nécessaire de la divination chresmologique. Suivant sa doctrine, qui était évidemment celle de ses amis les prêtres de Delphes, les vers ne sont pas l'œuvre

1) Ce traité est intitulé : *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers.*

du dieu, mais bien de la pythie elle-même, et la forme extérieure du langage prophétique dépend des aptitudes personnelles de l'intermédiaire.

Ce qui constitue essentiellement la méthode chresmologique, telle qu'elle a été pratiquée après l'âge homérique, c'est, nous l'avons dit, la « possession, » l'incarnation momentanée d'un esprit révélateur[1] dans un organisme humain. Les faits, ici comme ailleurs, ont précédé les théories. Ceux qui firent monter la bacchante sur le trépied apollinien ne se rendaient sans doute pas bien compte de la manière dont l'inspiration prophétique agissait sur elle, mais, lorsqu'on en vint aux explications, on n'en trouva pas de plus satisfaisante que celle-ci. La pythie représentait, ou plutôt contenait en quelque sorte Apollon ; elle était, comme le dit une métaphore énergique, « enceinte du dieu, » et elle parlait, non plus comme interprète du dieu, mais à la première personne, en discours direct, comme étant le dieu lui-même. Mais que devenait, devant cette crise mystérieuse, la volonté, l'intelligence propre de la pythie? Sa personnalité était-elle si bien anéantie que la révélation sortît de sa bouche affranchie de tout contrôle intérieur et, par conséquent, inaltérée?

Ce n'est pas assurément dans le sanctuaire de Pytho que s'agitaient ces questions. Elles occupèrent cependant de bonne heure l'esprit curieux des Grecs, et, avant même que la philosophie s'en emparât, la légende et la tradition religieuse s'efforcèrent d'y répondre.

On peut dire, d'une manière générale, que rien ne répugne au génie hellénique comme l'anéantissement complet du libre arbitre. L'Hellène veut bien obéir à ses dieux, mais non pas

1) Quel que soit d'ailleurs cet esprit. Les prêtres d'Apollon cherchaient à faire de leur dieu le seul inspirateur des prophètes, mais leur doctrine ne fut pas acceptée partout ni toujours. Sylla reçoit l'annonce d'une victoire future de la bouche d'un esclave inspiré par une déesse assez obscure, Enyo. (PLUTARCH. *Sylla*, 27.)

se faire leur chose. Seuls, les fous, qui inspiraient un respect superstitieux, étaient complétement possédés par une puissance surnaturelle. Fallait-il donc assimiler le délire prophétique à une folie intermittente? L'usage n'hésita pas à le faire dans les mots[1], mais il est permis de douter que l'on n'ait pas fait d'autre différence entre la déraison et l'inspiration, entre un châtiment et une faveur. On s'habitua difficilement à l'idée que la pythie pût parler comme un automate, sans le vouloir et même sans se comprendre. Tandis que, d'une part, l'abolition de la conscience chez la pythie pouvait seule garantir la pureté de la révélation, l'esprit public avait peine à concevoir cet état passif de l'âme.

Pindare, dont l'opinion est ici de grande valeur, semble croire que le don de divination, tel qu'Apollon l'octroie à ses favoris, consiste à entendre intérieurement la voix du dieu[2], et l'on sait que Socrate, un autre familier de Delphes, se croyait hanté par une voix de ce genre. A vrai dire, la philosophie platonicienne, dont le mysticisme est, à bien des égards, la négation du génie national, fut la première qui osât représenter la science véritable comme une révélation d'en-haut, dont la lumière est d'autant plus vive que l'intelligence la reflète plus passivement. Les Grecs n'entendirent pas sans surprise le « divin Platon » professer que le comble de la perfection est de ne plus penser par soi-même, mais de s'identifier par toute espèce de délires aux idées divines. Le platonisme put seul formuler une théorie simple de l'enthousiasme prophétique[3]. Encore cette théorie fut-elle retouchée et ramenée à la conception ordinaire par ses timides conti-

1) Μαίνεσθαι, d'où μανία et μαντική. Le délire, la folie, l'épilepsie étaient, au même titre, la prise de possession de l'homme par divers dieux ou génies (κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ). — 2) Pindar. *Olymp.*, VI, 66. Il s'agit d'Iamos, à qui son père Apollon accorde θησαυρὸν δίδυμον — μαντοσύνας, τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν — ψευδέων ἄγνωστον... — 3) Plat. *Phaedr.*, § 47. 48. *Tim.*, p. 47, et ci-dessus, p. 30. La théorie platonicienne fut appliquée, sans modifications, par la théologie chrétienne, à la possession démoniaque.

nuateurs. Elle avait le grand tort de laisser la philosophie sans défense contre l'abus grossier des principes, et de n'avoir pas un argument à opposer à ces ventriloques qui faisaient la caricature de la divination enthousiaste. Plutarque, dont nous invoquions tout à l'heure le témoignage, s'attache à faire, dans la révélation apollinienne, la part du dieu et celle de la pythie. « Apollon donne l'impulsion première, selon que chacune des prêtresses a plus ou moins de mobilité naturelle... Il lui présente uniquement les images des choses, et il fait le jour dans cette âme pour qu'elle voie l'avenir : en cela consiste l'enthousiasme..... L'enthousiasme semble être un mélange de deux mouvements dont l'âme est saisie, l'un inspiré, l'autre naturel[1]... Il serait absurde et tout à fait puéril d'imaginer que, semblable aux ventriloques appelés autrefois euryclées et aujourd'hui pythons, ce dieu entrât dans le corps des prophètes, et que, pour faire entendre sa réponse, il se servît de leurs bouches et de leurs voix comme d'instruments[2]. »

Les spéculations platoniciennes n'étaient pas accessibles au vulgaire, et, de plus, elles ne tenaient pas compte d'un élément essentiel des rites delphiques, de l'eau sacrée, cause matérielle de l'enthousiasme. Cette eau, qui atteste la part prise à la création de l'oracle par le culte antique des Nymphes, ne faisait guère qu'embarrasser les théoriciens. Si l'enthousiasme était dû à la présence du dieu, en quoi l'eau de Kassotis[3], ou la vapeur humide qui montait de l'antre, pouvait-elle procurer ou faciliter son incarnation momentanée? Nous avons vu ailleurs combien ces questions étaient délicates et importunes quand elles étaient posées par des sceptiques. La vérité est qu'il n'est pas de culte qui n'en provoque d'analogues, car le culte ne peut que grouper des symboles, et

1) PLUTARCH. *Pyth. orac.*, 7. 21.— 2) PLUTARCH. *Def. orac.*, 9.— 3) Nous disons ici indifféremment Kassotis ou Kastalie, à charge d'établir plus tard (vol III, *Oracle de Delphes*) les attributions respectives des deux sources.

tout symbole, reposant sur une convention, risque de devenir ridicule dès qu'on le proclame nécessaire.

Les prêtres de Delphes donnèrent plus ou moins d'importance, suivant les temps, aux rites extérieurs ; les restreignant, lorsque la culture avancée des esprits épurait la dévotion, les exagérant, lorsque la décadence remettait en honneur les symboles matériels. C'est ainsi qu'à l'eau sainte, au laurier, au trépied, ils ajoutèrent des engins bruyants, des serpents et des parfums. Mais ils ne persuadèrent à personne que ce fussent là les agents réels de la divination. Partant de l'idée que la divination chresmologique est un phénomène tout intérieur, les Grecs, dès le VIIᵉ siècle, avant même que la philosophie spiritualiste ne les eût rendus plus dédaigneux des symboles, conçurent un idéal de prophétesse dont l'inspiration n'eût été ni intermittente, comme chez la Pythie, ni dépendante de conditions matérielles.

Cet idéal est la Sibylle. Bien que copiée sur le type des Nymphes et conçue généralement comme retirée dans une grotte solitaire, la Sibylle n'est point attachée au sol ; elle va où il lui plaît, portant partout avec elle l'esprit prophétique dont elle est l'habitacle permanent. En outre, elle n'est plus, comme la Pythie, confondue avec Apollon, et dépouillée de son initiative personnelle. Elle parle en son propre nom, et son indépendance relative vis-à-vis du dieu prophète est si bien sauvegardée par la légende, qu'on la représente parfois comme brouillée avec lui et venant, en quelque sorte, le braver jusqu'au seuil de son sanctuaire du Parnasse.

Voici donc une nouvelle forme de la divination chresmologique, plus simple, plus libre et, par là même, plus grecque que la révélation laborieusement arrachée aux spasmes physiologiques des pythies. La Sibylle n'a jamais été qu'un mythe, mais un mythe qui montre la logique populaire préoccupée de dégager la chresmologie de toute contrainte matérielle,

et de la transporter, sans souci du corps, dans le domaine de l'intuition pure.

Cependant, l'inspiration sibylline ressemble encore, par certains traits, à celle des prêtresses de Delphes. Sans doute, la Sibylle n'est point un simple instrument liturgique qui ne peut être mis en jeu que dans un lieu déterminé, mais elle a pourtant sa demeure préférée, un antre sombre, d'où elle ne serait peut-être jamais sortie, si le tissu compliqué de sa légende n'avait fait accepter des mythographes l'hypothèse des pérégrinations sibyllines. On ne se la représentait pas non plus d'abord comme saisie de temps à autre par des crises convulsives, mais elle est d'humeur farouche et mélancolique; pour elle aussi, l'action prophétique est un état douloureux et violent[1]; elle aussi, en dépit de ses révoltes, est domptée et possédée par Apollon.

Il restait à éliminer ces traces d'asservissement intellectuel, plus facilement tenté sur le sexe féminin, ce souvenir des grottes obscures où l'eau des nymphes, agent matériel de l'enthousiasme, jaillit du sein de la terre, pour obtenir enfin le chresmologue libre, ami plutôt qu'instrument des dieux, qui partage avec eux la prescience sans l'acheter au prix de sa liberté. L'imagination grecque ne réussit pas du premier coup à créer ce type de prophète aux allures indépendantes qui paraît posséder en propre la seconde vue, et s'en sert comme d'un don de nature, sans exaltation physiologique ni apprêts d'aucune sorte. Bakis, le chresmologue béotien, est encore un « possédé des nymphes; » les voyants crétois, Minos, Epiménide, disparaissent dans des grottes enchantées, d'où ils rapportent les confidences des dieux. Mais l'aède hiératique d'Athènes, Musée, dont Onomacrite recueillit les oracles, répond assez bien à l'idéal du chresmologue libre.

1) Idée familière aux Grecs, qui se retrouve dans les ruses et les résistances désespérées de Protée. Voy., ci-dessus, p. 12.

Fils d'une nymphe, il possède la faculté prophétique à titre héréditaire; elle est, en quelque sorte, infusée dans son sang et le tient dans un état qu'on pourrait appeler un enthousiasme naturel. Ici, la légende, sans effacer complétement le trait caractéristique de la divination enthousiaste, c'est-à-dire la coopération des nymphes, affranchit le prophète de toute servitude matérielle et de toute sujétion intellectuelle, à tel point qu'on ne saurait dire si les oracles de Musée émanent, en dernière analyse, d'une divinité quelconque. La divination ainsi conçue se rapproche singulièrement de l'idée que s'en firent plus tard les péripatéticiens. Elle n'est plus une « possession » de l'âme par une force étrangère, mais une faculté naturelle ou, si l'on veut, un commerce établi entre l'âme et la divinité par une « parenté » originelle.

Il y a loin de la Pythie en délire à la gravité sereine de Musée, ou encore, à la douce familiarité de Socrate avec son génie. Il semble que la légende ne pouvait dépouiller plus complétement la divination intuitive de tout caractère prodigieux et l'approcher davantage des aptitudes normales de l'homme.

Le mysticisme de la décadence voulut aller plus avant encore, et on peut dire qu'à force d'accroître la part laissée à l'initiative humaine, il renversa le problème. Apollonius de Tyane, tel que l'a fait Philostrate, n'est plus seulement un organe intelligent de la révélation; il s'est approprié la pensée divine qui se confond avec la sienne. Il possède la divinité au lieu d'être possédé par elle. La secte néo-pythagoricienne supprimait ainsi toute distinction entre la divinité et son interprète visible. Ce qu'elle fit pour Apollonius de Tyane, elle le fit aussi pour son premier fondateur, Pythagore. Iamblique raconte qu'Abaris avait reconnu en Pythagore « non pas un prophète d'Apollon, mais Apollon lui-même[1]. »

1) Iamblich. *Vit. Pythag.*, 91.

Ainsi la divination chresmologique s'est présentée à l'esprit des Grecs sous trois aspects distincts : d'abord comme une irruption violente de l'esprit divin dans un corps humain, d'où il chasse le moi conscient, puis comme une union plus ou moins intime et habituelle de l'âme avec les dieux; enfin, comme une apothéose qui fait du prophète une incarnation vivante de la divinité. La première théorie convenait à un âge encore grossier, qui expliquait ainsi les phénomènes physiologiques dont il était témoin,et la dernière, à une époque où le besoin du merveilleux trahit de toutes parts l'affaiblissement des facultés intellectuelles. L'opinion moyenne est celle autour de laquelle tournent presque toutes les explications fournies sur la matière par les philosophes soucieux des droits de la raison; mais il ne faut pas oublier que toutes ces spéculations, même celles qui ont pris, dans les figures mythiques des sibylles et des chresmologues, un semblant de réalité, sont restées en-dehors de la pratique. En fait, la Grèce ne vit jamais de prophètes, confidents des dieux et près de leur être comparés ou égalés, tels que Philostrate dépeint Apollonius de Tyane, ou tels que voulut être, bien des siècles auparavant, Empédocle d'Agrigente. Elle ne connut aussi que pour l'avoir entendue en rêve cette voix de la Sibylle, dont l'écho était partout et la substance nulle part. La révélation chresmologique n'a eu, dans le monde des réalités, d'autres dispensateurs que les organes officiels des oracles qui acceptèrent ou imitèrent les rites de Pytho. L'enthousiasme resta attaché aux lieux où des grottes, des sources ou des vapeurs lui fournissaient des excitants ou des prétextes. Les instituts mantiques luttèrent avec succès contre les théories qui tendaient à transformer l'inspiration divinatoire en un commerce tout spirituel de l'âme avec les dieux, commerce indépendant des actions physiques exercées sur le corps. On continua à croire que si l'esprit divin était bien

l'auteur véritable de l'enthousiasme, il ne voulait se mettre ainsi au service des hommes qu'en certains lieux, en certain temps, et moyennant l'accomplissement de certains rites. A l'origine, on faisait surtout valoir le privilège du lieu et le choix du moment. Ainsi, Apollon était censé arriver à Delphes au commencement du printemps et y consacrer un mois aux consultations. Plus tard, on attacha une importance capitale aux agents matériels, et la production de l'enthousiasme ressembla de plus en plus à une conjuration magique[1]. On sait le parti que tira Plutarque de cette manière de voir pour expliquer la décadence des oracles.

Une telle doctrine avait pourtant ses dangers; car, comme le dit un des interlocuteurs de Plutarque, « à quoi bon ce culte, s'il est vrai que les âmes portent en elles une vertu divinatoire, et si elles sont simplement mises en mouvement par une certaine température de l'air ou par quelque souffle? Que signifie, dès lors, cette institution de prêtresses?... Puisque ce sont les exhalaisons qui, par leur présence, produisent l'enthousiasme, elles le produiront indifféremment sur toute âme, non-seulement sur celle de la Pythie, mais sur celle de la première personne venue dont elles auront touché le corps[2]... » On pouvait conclure, de l'efficacité intrinsèque des moyens matériels, que le sacerdoce pythique, par exemple, aurait pu disparaître sans inconvénient, pour laisser ouverte à tous la source de l'enthousiasme. Mais il était facile de répondre à cette objection que le privilège du lieu tenait à une sorte d'investiture divine, et avait été attaché moins au sol même qu'à un ensemble d'institutions dont le sacerdoce faisait partie.

De toute manière, la divination chresmologique se trouvait préservée du danger de tomber dans le domaine public et

1) « Il nous paraît évident, dit Strabon (X, 3, 23), que c'est de l'enthousiasme, de l'ardente dévotion et de la mantique inspirée que dérivent immédiatement et le charlatanisme et la magie. » — 2) Plutarch. *Defect. orac.*, 46.

d'aller rejoindre l'oniromancie dans les carrefours. Elle répudia toute solidarité avec ses grossiers imitateurs, les agyrtes phrygiens ou les engastrimythes qui prétendaient avoir, eux aussi, un « Python[1] » dans les entrailles. Elle put ainsi conserver jusqu'au bout sa dignité native, et, quand elle disparut, oubliée pour des superstitions nouvelles, elle se survécut dans ses œuvres. La cléromancie, art peu mystérieux de citer à propos des maximes applicables à un cas donné, recueillit l'héritage de la chresmologie. Les oracles prolongèrent de quelques siècles leur existence diminuée en se citant eux-mêmes et se nourrissant, pour ainsi dire, de leur propre substance. La piété des fidèles de l'hellénisme, trop souvent aidée par l'habileté peu scrupuleuse des interpolateurs, mettait alors en commun l'apport des divers organes du prophétisme, oracles, chresmologues, sibylles, et donnait ainsi à la chresmologie épuisée l'unité qui lui avait manqué lorsqu'elle exerçait au hasard, dans des instituts différents et avec des rites variables, sa libre fécondité.

Des collecteurs patients ont rassemblé les débris de cette littérature sacrée, issue au jour le jour de l'inspiration divine [2]. Rien, à coup sûr, n'y dépasse le niveau moyen de l'intelligence humaine, et il y a, dans ce fatras, plus d'un centon inepte. Et cependant, quand on songe au prix qu'attachait à des textes si vulgaires une foi disparue et au bruit qu'ils ont mené dans la lutte des doctrines religieuses, on est tenté de se faire illusion sur leur valeur, comme le laboureur entrevu par l'imagination de Virgile trouve plus grands que nature les ossements des soldats qui ont joué à Pharsale et à Philippes les destinées du monde.

1) Cf. *Act. Apostol.*, XVI, 16. — 2) Après Porphyre (voy., ci-dessus, p. 85), Jo. Philoponus, Max. Planudes, Steuchus Eugubinus et J. Opsopœus, *Oracula metrica. Jovis, Apollinis... etc.* 2e édit. Paris, 1589. *Sibyllina oracula*, etc. 2e édit. Paris, 1607. *Oracula magica Zoroastris, etc.* Paris, 1607. Cf. R. Volkmann, *Zur Orakel-Literatur* (Jahrbb. für Philologie, 1858, p. 868-876.)

CONCLUSION

Avant de quitter le terrain des analyses et des classifications pour aborder l'étude des hommes et des institutions qui ont mis en œuvre les méthodes exposées dans ce premier volume, il est bon d'insister une fois de plus[1] sur une idée que la préoccupation exclusive du sujet traité ici pourrait obscurcir. On risque d'oublier, en contemplant cet amas de superstitions pullulantes, que le rôle du génie grec a été de réprimer et de régulariser l'élan de l'imagination affamée de prescience surnaturelle. Il eût fallu, pour établir cette vérité historique, mener à bien une tâche que j'ai voulu faciliter, mais non pas entreprendre, l'estimant prématurée aujourd'hui, et, en tout cas, au-dessus de ma compétence. Il eût fallu élucider les origines de la divination hellénique en-dehors de la Grèce, faire la part exacte de ce que l'Égypte et les peuples asiatiques lui ont fourni, à diverses époques, de conceptions générales ou de recettes particulières, et juger ainsi de la tendance propre du génie national. Quelques comparaisons entre les Hellènes et les peuples modernes auraient achevé la démonstration.

Une pareille étude aurait mis en pleine lumière le caractère éminemment rationaliste de l'esprit grec. Chez ce peuple, qui restera l'éternel honneur de la race aryenne, les facultés psychiques se sont maintenues dans un admirable

1) Voy., ci-dessus, p. 73, 247, 269-271, 277.

équilibre. Le besoin de connaître, toujours vivement senti, n'y avait point cette âpreté impatiente qui aboutit, par un excès contraire, aux mêmes effets que la paresse intellectuelle et finit par demander à la faveur céleste les satisfactions refusées à l'effort naturel. Le sentiment s'y dépensait en art, en poésie, en patriotisme; il ne s'échauffait pas par la méditation solitaire qui exalte le désir, et ne reprochait pas à chaque instant à la raison d'être impuissante à transporter dans la réalité les félicités rêvées par la fantaisie mystique. C'est encore de cette sagesse antique que vit le monde moderne[1].

Sans doute, — nous l'avons dit en commençant, — la divination a été populaire en Grèce : elle y a été, de compte à demi avec l'art et le sentiment patriotique, le soutien des religions traditionnelles, et la philosophie a cru devoir la traiter avec déférence. Elle a résumé, dans ses rites et dans ses théories, tout ce que l'esprit grec pouvait accepter de mysticisme : mais ce tout est, en définitive, peu de chose, et il a fallu l'influx incessant des croyances exotiques pour maintenir en circulation cette faible somme d'idées extra-rationnelles qui avaient, sur beaucoup d'autres du même genre, l'avantage de n'être point absurdes et de paraître utiles. Les Grecs, se croyant intéressés à conserver la divination, ont travaillé d'instinct à la dépouiller de son caractère surnaturel et à la convertir en science expérimentale. Ils pensaient la consolider ainsi, tant ils étaient habitués à exiger d'une croyance qu'elle se pliât au joug de la raison : en réalité, ils en hâtaient la décadence, car la divination est surnaturelle ou elle n'est pas.

1) C'est bien là, si je ne me trompe, l'idée maîtresse qui se dégage des remarquables études consacrées aux origines du christianisme par M. E. Havet, un des esprits les plus délicats et une des consciences les plus droites de notre temps. (E. Havet, *le Christianisme et ses origines*. Tome I. II. *L'Hellénisme*, 2e édit. Paris, 1873.

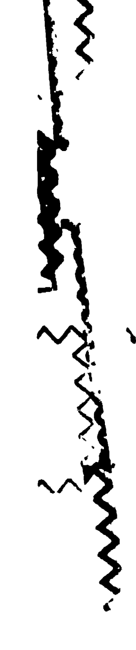
D'autre part, la mantique grecque, sans se mêler aussi intimement aux institutions politiques que l'art augural chez les Romains, ou l'haruspicine chez les Étrusques, eut la bonne fortune de s'identifier, avant de subir les investigations du libre examen, avec un certain nombre de souvenirs chers à l'imagination populaire et de coutumes respectées. Le prestige des devins héroïques, immortalisé par la poésie, recommandait l'art qui les avait illustrés, et un oracle comme celui de Delphes intéressait à sa gloire l'amour-propre national. En Grèce, la foi à la divination était, comme la religion elle-même, attachée aux usages, aux cultes, aux rites traditionnels, aux dévotions locales. Elle a surtout vécu d'une vie extérieure, concrète, entretenue par les habitudes même qu'elle avait préalablement créées, et elle a pu traverser ainsi la période critique durant laquelle ses droits risquaient d'être contrôlés par la philosophie pour refleurir sous le souffle ranimé de l'esprit oriental. Les hommes et les institutions qui ont donné un corps et une expression régulière à la mantique, c'est-à-dire les devins et les oracles, offrent donc, à ce point de vue, un intérêt tout particulier, et c'est à leur histoire que seront consacrés les deux volumes suivants.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

SAINT-QUENTIN. — TYPOGRAPHIE ET LITHOGRAPHIE JULES MOUREAU.




gitized by Google

